ПОРФИРИЙ

ТРУДЫ

ТОМ II

Санкт-Петербург
2019

УДК 091
ББК 87
П60

Составитель *Т. Г. Сидаш*
Под общей редакцией *С. Д. Сапожниковой* и *Т. Г. Сидаша*

П60 **Порфирий. Труды.** Том II. — СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2019. — 1024 с.
ISBN 978-5-7164-0920-0

Порфирий — древнегреческий философ, представитель неоплатонизма. Ученик Плотина, издавший его сочинения, автор жизнеописания Плотина.

Основу данного тома составляют комментарии Порфирия к Гомеру. В книгу также вошли все сохранившиеся фрагменты «Истории философии» и несколько небольших произведений, посвященных психологии и антропологии. Книга снабжена обширными приложениями, позволяющими взглянуть на философию Порфирия в контексте эпохи.

Издание предназначено для специалистов в области античной философии, религиоведов и всех интересующихся античной культурой.

УДК 091
ББК 87

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Милостью Божией, побеждающей любые здешние обстоятельства, и рачением пожелавшего остаться неизвестным мецената, мы, превыше всех наших чаяний, выпускаем в свет второй том Порфирия. Теперь мы можем сказать, что издали самое полное Собрание философа за всё время новоевропейского книгоиздательства: более полное издание Порфирия существовало, по-видимому, только в древности. Наш двухтомник обнимает все известные и сколько-то значимые произведения философа, кроме *Комментария к «Гармонике»* Птолемея, который (вместе с самим трактатом Птолемея) мы не оставляем надежды издать третьим томом (куда, возможно, войдут также опущенные в основных томах мелочи, например, арабские свидетельства о Порфирии и т. п.), — в этом случае наше Собрание станет Полным Собранием.

Если этого не произойдет, отсылаю нашего читателя к недавнему московскому изданию памятника: Клавдий Птолемей, *Гармоника в трех книгах*; Порфирий, *Комментарий к «Гармонике» Птолемея*, М., 2013. Таким образом, уже сейчас — благодаря трудам последних десятилетий — на русском языке могут быть прочитаны все произведения мыслителя, что не может не радовать.

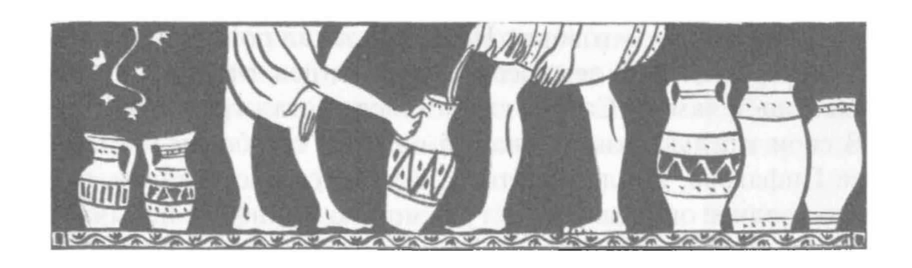
Осматривая ретроспективно наши работы, длившиеся около десятилетия, я не могу не видеть, что и вышедшие в свет в первом томе, и публикуемые нами сейчас переводы могут и должны впоследствии дорабатываться как со стороны стилистической, так и с формальной, ибо задача «первой проходки» состоит, скорее, в открытии новых земель, нежели в их разработке.

Основу настоящего тома составили *Комментарии* Порфирия к Гомеру: это четыре трактата, три из которых велики, скорее, по объему (комментарии к *Илиаде* и *Одиссее*, а также трактат, посвященный Анатолию), а один (*О пещере нимф*) — по смыслу. *Жизнь Пифагора* и *Фрагменты Истории философии* (вместе с опубликованной в первом томе *Жизнью Плотина*) — это всё, что сохранилось от историко-философских произведений мыслителя. *Письмо к Анебону* и *О восхождении души* посвящены вопросам теургии, *Смешанные исследования* — учению о душе. Три последних произведения невелики и по объему, и в содержательном отношении; хотя в первых двух яснее и насыщеннее, чем где бы то ни было, дана у Порфирия критика языческого магизма, бывшего настоящей болезнью его времени. Лишь *Жизнь Пифагора* и *О пещере нимф* переводились на русский язык прежде.

Приложения к тому обладают самостоятельной ценностью. Это, прежде всего, две работы Макса Поленца, где ученый стремится типологически различить семитский (а точнее — ближневосточный) и эллинский элементы в античном философствовании. Работа Иоганесса Лейпольдта представляет собой весьма приличный очерк древнегреческой философской аскетики — момент, нередко игнорирующийся в академических историко-философских курсах. Наконец, мы впервые публикуем на русском языке *Деяния Александрийцев* — своего рода эллинистический мартиролог, сохранившийся, увы, лишь во фрагментах. Однако даже эти обрывки позволяют достроить в воображении некоторые из его глав, что позволяет начать разговор об эллинистической апологетике как жанре. Превосходная статья М. И. Ростовцева вводит читателя в соответствующий контекст, позволяя увидеть еще одну грань сложных идеологических войн в Империи в первые века по Р. Х.

Таков настоящий том, позволяющий — надеюсь — читателю и получить удовольствие от слога, и войти в сферу предпочтений, идеалов, вопросов, волновавших мыслителей переломного времени кануна христианской эпохи.

Т. Г. Сидаш



МАЛХА ЦАРЯ ЖИЗНЬ ПИФАГОРА[1]



1. Большинство говорит в один голос, что он был сыном Мнесарха, но вот о роде Мнесарха разногласие. Ибо одни говорят — он был самосцем, Неанф (Νεάνθης) же в пятой книге своей *Мифики* пишет, что был он сирийцем из Тира Сирийского. И что случилось Мнесарху в голодный год прийти на Самос по торговым делам на судне с хлебом, который он отдал городу, за что и был почтен гражданством.

Пифагор же с детства был расположен ко всякой науке, так что Мнесарх отвез его в Тир, там же ввел в общество Халдеев, проследив, чтобы он получил от них возможно бóльшую пользу. Вернувшись в Ионию, сначала он входил в круг Ферекида Сиросского, а затем был при Гермодаманте, сыне Креофила, проводившем на Самосе старость.

[1] Перевод выполнен по изданию: Porphyre. *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella.* Paris, 1982.

2. Другие же, — говорит Неанф, — заявляют, что отец его был тирренец[2], из лемносских поселенцев, оттуда он приехал по делам на Самос, где остался и стал гражданином. В свои итальянские плавания он брал с собой и мальчика Пифагора, Италия же тогда была весьма счастлива, так что позднее он и сам ушел туда морем. Неанф же называет и двух его старших братьев: Евноста и Тюррэна.

Аполлоний в *О Пифагоре* пишет о матери его — Пифаиде, происходившей от Анкея — основателя полиса на Самосе. Он говорит, будто некоторые рассказывали, что отцом его был по роду сам Аполлон, по имени же — Мнесарх. Об этом же и один самосский поэт сказал:

Фебу, Зевесову сыну, рожден Пифагор Пифаидой —
Той, что в Самосской земле всех затмевала красой[3].

Учился же, — он говорит, — Пифагор не только у Ферекида и Гермодаманта, но и у Анаксимандра.

3. Дурид Самосский во второй книге своих *Времен* (ὥρων)[4] пишет о сыне Пифагора — Аримнесте и что он был наставником Демокрита. Этот Аримнест по возвращении из изгнания посвятил по обету в храм Геры медное изваяние, имевшее в диаметре около двух локтей, и на нем была написана такая вот эпиграмма:

Сын Пифагора меня Аримнест в этом храме поставил,
Миру в ученых речах многие тайны (σοφίας) *явив*[5].

---

[2] Тирренцы — этруски — считались народом, искушенным в тайных знаниях; отсюда и легенда, возводящая к ним род Пифагора.

[3] Здесь и ниже переводы поэтических текстов даю по изданию: Порфирий. *Жизнь Пифагора.* Пер. М. Л. Гаспарова, в издании: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* М., 1979. С. 449–461.

[4] На латыни мы бы сказали: *Анналов.*

[5] Слегка правлю вторую строку двустишья, в оригинале: многую мудрость. Принимаю чтение французского переводчика: secretes.

Эту надпись уничтожил гармоник[6] Сим, который, завладев [музыкальным] каноном, издал его как собственный. Ибо записаны семь [восходящих к Пифагору] тайн (σοφίας)[7]. После же того, как Сим похитил одну, сокрылись и другие, упомянутые в надписи на приношении.

4. Другие же пишут, что от Феано, дочери Пифонакта, критянина родом, имел Пифагор сына Телевга и дочь Мию; а некоторые говорят, что и Агригонту, чьи пифагорейские книги сохранились. Тимей рассказывает, что дочь Пифагора, будучи девицей, водила девичьи хороводы в Кротоне, а став женой — хороводы жен, и что ее дом кротонцы сделали храмом Деметры, а переулок назвали Музеойном [храмом Муз].

5. Лик в четвертой книге *Истории* упоминает, что разногласия были и относительно отечества Пифагора, говоря: не смущайся, если тебе не доведется точно узнать отечество и государство, гражданином которого довелось быть этому мужу. Ибо одни говорят, что он самосец, другие — что флиунтец, третьи — метапонтец.

6. И еще о его обучении: большинство говорит, что математические науки он узнал от египтян, халдеев и финикийцев; ибо геометрией издревле занимались египтяне, финикийцы — тем, что о числе и счете, халдеи же — тем, что о зрелищах (θεωρήματα) неба; говорят, почитанию богов и остальным обычаям, связанным с образом жизни, он учился у магов и понял [их].

7. Некоторые вещи, полагаю, известны многим, благодаря тому, что записаны в *Воспоминаниях*; остальные же обычаи известны хуже, хотя он такое имел о чистоте попечение, — говорит Евдокс в седьмой книге *Вокруг земли*, — столь убегал от убийств и убийц, что не только от

[6] Т. е. знаток музыки.

[7] М. Л. Гаспаров понял это место иначе: «Статую эту похитил тот Сим, который присвоил сочинения *О гармонии* и *Канон* и издал их как свои; там были статуи всех семи наук...».

[употребления в пищу] одушевленных воздерживался, но даже поваров и охотников никогда близко к себе не подпускал. Антифонт в книге *О жизни первенствующих добродетелью* рассказывает о его стойкости [явленной] в Египте, говоря, что Пифагор, узнав о том, сколь серьезно обучают египтяне священников, упросил тирана Поликрата написать египетскому царю Амасису — другу Поликрата и гостеприимцу, чтобы тот позволил Пифагору приобщиться к такому воспитанию (παιδείας). Прибыв к Амасису, он взял у него письма к священникам; соединившись (συμμίξαντα) [в таинствах] с гелиополитанскими [жрецами], он отправился в Мемфис [к тамошним священникам], как к старейшим, но поняв, что поистине у них все то же, что у гелиопольских, он пошел по таковой причине в Диосполь.

8. Тамошние священники, страха ради царского, не могли открыть ему оснований (αἰτίας), полагая что из-за великих злостраданий он отвратится от своего замысла, приказывая ему исполнять послушания суровые и далекие от эллинского образа жизни. Он же исполнял их столь ревностно и со рвением, что они в изумлении допустили его приносить жертвы богам и приступить к таким обрядам, которые не открывались никакому другому чужеземцу.

9. Возвратившись в Ионию, он построил в своем отечестве школу (διδασκαλεῖον), называющуюся еще и поныне «Пифагорова скамья[8]», там [и сейчас] собираются самосцы для обсуждения общественных дел. А вне города он обустроил для занятий своей философией пещеру, в которой проводил многие дни и ночи, общаясь с немногими из друзей. Достигши сорока лет, — говорит Аристоксен, — он увидел, что тирания Поликрата так строга, что некрасиво свободному мужу сносить такое руководство и власть, так вот и отправился он в Италию.

[8] ἡμικύκλιον — собственно полукруглая скамья, на которой сидели ученики перед учителем.

10. Диоген в книге *Невероятное по ту сторону Фулы* точно описывает некоторые касающиеся философа вещи, которые я решил ни в коем случае не оставлять в стороне. Он говорит, что Мнесарх был по роду тирренцем из тех, что заселили Лемнос, Имброс и Скирос, он переменил многие государства и страны, и однажды ему посчастливилось обрести грудного младенца, лежавшего на спине под большим широко раскинувшимся тополем, глядя в небо: он взирал не моргая прямо на солнце, во рту у него была маленькая тростинка, тонкая, как свирель. С изумлением Мнесарх увидел, что младенец питается влагой, падавшей по капле с тополя, и решил Мнесарх, что божественного рода это дитя. Поселившись на Самосе, он был принят одним из жителей — Адроклом, который поручил ему заботу о своем доме[9]. Живя в богатстве, Мнесарх воспитал мальчика, которого назвал Астреем[10], вместе с тремя своими сыновьями: Евностом, Тюренном и Пифагором; последний, самый младший, был принят[11] тем же Андроклом.

11. Ребенок [Пифагор] был послан [обучаться] к кифаристу, учителю гимнастики и живописцу; войдя в юношеские годы — в Милет к Анаксимандру изучать геометрию и астрономию. Диоген говорит, что он ездил к египтянам, к арабам, халдеям и евреям, благодаря последним он в совершенстве овладел знанием о снах; гадание же посредством ладана он употребил первым. В Египте он жил вместе со жрецами и уразумел [их] мудрость, и язык египтян,

12. и три разных письменности: эпистолографику, иероглифику и символику[12], которые являются выражением

[9] Гаспаров прочитывает это место как сообщение о самом Пифагоре: Мнесарх «взял его с собой, а когда он вырос, отдал его самосскому жителю Андроклу, который поручил мальчику управлять своим домом».

[10] Т. е. «звездным».

[11] Гаспаров толкует это неопределенное слово, как «усыновлен».

[12] Т. е. демотическое, иератическое и иероглифическое письмо древних египтян.

разговорной, аллегорической и энигматической речей; и о богах узнал он нечто великое. В Аравии он жил вместе с царем, в Вавилонии — вместе с халдеями, добрался до Зарата[13], который и очистил его от скверн прошлой жизни; у него он научился, в чем ревностному и серьезному мужу прилично хранить чистоту, внимал наставлению о логосе природы и началах целого. Из скитаний среди этих народов Пифагор как раз и вынес бóльшую часть своей мудрости.

13. Астрея же подарил Пифагору Мнесарх. Он же, взяв, изучил его лицо (φυσιογνωμονήσας), насмотрел движения и покой тела, и [на основе этого] дал ему воспитание. Ибо Пифагор был первым совершенно знавшим то, что о человеке, [ясно понимавшим,] какова природа каждого. Он никогда не дружил, не изучив прежде по лицу человека, каков он.

14. Был у него и другой юноша[14], купленный из Фракии, имя ему было Замолксис (Ζάμολξις), поскольку на него, когда он родился, накинули медвежью шкуру, шкуру же фракийцы называют «залма». Пифагор, высоко его ставя (ἀγαπῶν), воспитал его в созерцании небесных вещей, научил священнодействиям и иным [формам] почитания богов. Другие говорят: его звали Фалесом. Варвары поклоняются ему как Гераклу.

15. Дионисофан говорит, что он был рабом Пифагора; попав в разбойники, был клеймен, когда Пифагор был в изгнании, и перевязывал себе лоб, чтобы скрыть клеймо. Другие говорят, что имя Замолксис обозначает «чужеземец».

Когда на Делосе болел Ферекид, Пифагор служил ему, а когда он умер, совершил погребальный обряд. Затем он вернулся на Самос, желая побыть с Гермодамантом, сыном Креофила. Он провел там некоторое время, позаботившись тогда о самийском атлете Эврименe, который благодаря Пифагоровой мудрости, будучи мал телом, многих и огромных

[13] Т. е. до Заратустры.

[14] μειράκιον — речь идет о молодом человеке в возрасте 14–20 лет.

осилил [соперников], одержав победу в Олимпии. Ибо иные атлеты, еще по старинному обычаю, питались сыром[15] и смоквами, он же, наставленный Пифагором, впервые стал ежедневно вкушать порцию мяса, [и благодаря этому] приобрел телесную мощь. Однако потом, продвинувшись в мудрости, Пифагор убедил его соревноваться, но не побеждать, чтобы, с одной стороны, поднимать труды, а с другой — избегать зависти, возникающей из победы, а также потому, что увенчанным победителям случается подвергнуться порче и иными способами.

16. После того как Самос был поражен тиранией Поликрата, Пифагор, решив, что не пристало мужу-философу жить в такой политии, удалился в Италию. Пристав во время плавания в Дельфах, он написал на гробнице Аполлона эллегический стих, из которого становилось ясно, что Аполлон — это сын Селены, убитый Пифоном[16], погребенный в [месте,] именуемом Триподы, получившем такое имя по трем юным дочерям Триопа[17], которые творили там плач по Апполону.

17. Достигнув Крита, он посетил мистов Морга — одного из Идейских Дактилей[18], от которых принял очищение громовым (κεραυνία) камнем[19], на заре простираясь ниц близ моря, ночью же — у реки, увенчанный руном черного барана. Он спускался в так называемую Идейскую пещеру, нося черную шерсть, провел там положенные трижды девять

[15] Вариант: «творогом».

[16] Здесь и ниже Порфирий (его источники, или и он, и они) демонстрируют явную приверженность Эвгемеру.

[17] Триоп («трехглазый») — имя нескольких персонажей древнегреческой мифологии; по одной из версий, это имя царя Фессалии, сына Посейдона, правнука Эллина (прародителя эллинов).

[18] Идейские Дактили (от Иды, горы на Крите) — почитаемые на Крите демоны. Считалось, что они научили людей пользоваться огнем и железом.

[19] По-видимому, камнем, в который ударила молния.

дней, вознес огненную жертву Зевсу, видел его застилаемый ежегодно трон, а на надгробии начертал эпиграмму «Пифагор — Дию», начинающуюся словами:

Зан[20] *здесь лежит, опочив, меж людьми называемый Зевсом.*

18. Прибыв в Италию и оказавшись в Кротоне, — говорит Дикеарх, — как человек, прибывший из долгих странствий, достаточный с избытком, по природе своей (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) богато одаренный судьбой — ибо вид (ἰδέαν) его был свободен и величествен, величайшее обаяние и красота были в его голосе, характере и во всем остальном, — он расположил к себе город кротонцев. После того как он очаровал и усладил градских старцев[21], говорив много и красиво, он по просьбе властей обратился с увещанием к молодым, а потом говорил и с детьми — они все сбежались к нему из школ, — а затем и с женщинами: вокруг него образовалось и собрание женщин.

19. События эти умножили его великую славу, он стяжал множество учеников из горожан — не только мужчин, но и женщин, одной из них была славная Феано; также из соседних варварских стран приходили к нему многие цари и властители. Однако никто не может сказать твёрдо, о чем шла речь между ними, ибо тишина блюлась у них отнюдь не случайно. Наиболее известны следующие положения: в первую очередь он говорил о бессмертии души, потом о переходе в иные роды живых существ, наконец — что все возникшее периодически вновь возникает, что просто нового[22] нет и что все возникшие одушевленные вещи дóлжно полагать относящимися к одному и тому же рóду (ὁμογενῆ).

---

[20] Зан — имя Зевса на дорическом диалекте. Имеется в виду хтонический миф о смерти и воскрешении Зевса-Загрея, растерзанного титанами.

[21] Т. е. высшую власть полиса.

[22] Варианты: *«нового вообще»*, *«абсолютно нового»*.

Ведь считается, что все эти догматы впервые принес в Элладу именно Пифагор.

20. Таким вот образом он всех обратил к себе, так что одной только речью, произнесенной по прибытии в Италию, — говорит Никомах, — [предложенными в ней] понятиями (λόγοις) были пленены более чем две тысячи человек, и уже не вернулись домой, не отступились, но все вместе, включая детей и женщин, создали огромную общую [для всех] школу (ὁμακοεῖόν) и основали то, что повсюду в Италии называют Великой Элладой[23]; принятые от него законы и предписания они хранили как заповеди божества и вопреки им не делали ничего. Имения свои они считали общими и причисляли Пифагора к богам. Потому, избрав одно из своих неразглашаемых знаний, изящное и приложимое ко многим природным свершениям (συντελέσματα) — так называемую тетрактиду[24], — они стали ею клясться, упоминая и Пифагора, словно некоего бога, при каждом из своих утверждений:

Будь свидетелем тот, кто людям принес тетрактиду —
Сей для бессмертной души исток вековечной природы![25]

[23] По-видимому, Порфирий связывал появление имени Великая Эллада с Пифагором. Учитывая, что в исторической литературе имя как топоним появилось не раньше Павсания и при этом никогда не имело строго определенного географического содержания, можно допустить, что прежде (или даже изначально) оно было одним из имен политической действительности пифагорейства. Для Цицерона (*Тускуланские беседы*, IV, 2–3) Великая Эллада и Пифагор стоят в теснейшей связи, однако без указания на производность.

[24] Тетрактида, т. е. «четверица»: считалась священным числом как первое квадратное число («число справедливости»), последний член прогрессии 1+2+3+4=10, а также основа деления на 4 времени года, 4 стороны света, 4 возраста и т. д.

[25] Буквальный перевод: «Клянусь тем, кто передал нашему роду тетрактиду, / Которая есть исток и корень вечной природы».

21. Обосновавшись здесь и найдя [эллинские] полисы Италии и Сицилии рабствующими друг другу — одни много лет, другие недавно, — он освободил их, наполнив, благодаря своим ученикам в каждом из них, мыслями о свободе. Это были Кротон, Сибарис, Катания, Регий, Гимера, Акрагант, Тавромений и иные города. Некоторым, через Харонда Катанийского и Залевка Локрийского, он дал законы, благодаря коим они стали на долгое время предметом зависти соседей. А тиран Кентрорипинский Симих, слушавший его, отказался от своей власти и отдал богатство сестре и полису.

22. Приходили же к нему, как говорит Аристоксен, и луканы, и мессапии, и певкеты, и римляне. Он совершенно прекращал как внутренние раздоры в полисах, так и вражду между полисами, прекращал не только через своих учеников, но и через их потомков во многих поколениях повсюду в Италии и на Сицилии. Ибо всем, было ли их много, и немного, он часто говаривал меткое слово: до́лжно бежать от всякой хитрости, до́лжно отсекать огнем, металлом, всеми возможными способами от тела — болезнь, от души — невежество, от брюха — роскошь, от полиса — раздор, от дома — разлад и от всего — неумеренность.

23. Если следует верить тому, что говорили о нем достойные упоминания древние авторы, то его увещания простирались вплоть до бессловесных. Была в Давнии медведица, повадившаяся обижать жителей; он же, говорят, долго гладил ее, накормил ячменной лепешкой и плодами деревьев, взял с нее клятву не прикасаться более к одушевленному и отпустил. Она тут же ушла в горы и дубравы, и с тех пор никто не видел, чтобы она напала даже на бессловесное животное.

24. В Таренте, увидев быка, потреблявшего зеленые бобы на пастбище, изобиловавшем разными травами, он подошел к пастуху и посоветовал сказать быку удержаться от бобов; пастух поднял его на смех, и сказал, что бычьего говора не

разумеет; тогда Пифагор сам подошел к быку и что-то шепнул ему на ухо, и тот не только отступился от зарослей бобов, но с тех пор никогда бобов не вкушал, достигнув пределов долголетия в Таренте, где провел старость, слывя священным быком и питаясь хлебом, подаваемым встречными.

25. Когда во время Олимпиады он беседовал со своими учениками о птицах, символах и небесных знамениях, которые суть вестники богов, посылаемые истинно боголюбивым людям, то, как рассказывают, над ним появился парящий орел; он подозвал его, приласкал и опять отпустил.

Повстречав рыбаков, еще тянувших из пучины невод с богатой добычей, он заранее сказал им точное число рыб в огромном улове; а когда они вопросили, что он им прикажет сделать, если так и окажется, он велел им сначала тщательно всех пересчитать, а потом отпустить живых. Удивительнее всего то, что за столько времени, пока шел счет, в его присутствии ни одна из находившихся вне воды рыб не задохнулась.

26. Многим из тех, с кем он общался, он напоминал о прошлой жизни, которой их душа жила некогда давно, прежде чем облечься в нынешнее тело. Сам он был раньше Эвфорбом, сыном Панфа, что охотно[26] доказывал. Из стихов Гомера он более всего прославлял и превосходно исполнял в сопровождении лиры такие:

Кровью власы оросились, сродные девам Харитам,
Кудри, держимые пышно златой и серебряной связью.
Словно как маслина древо, которое муж возлелеял
В уединении, где искипает ручей многоводный,
Пышно кругом разрастается; зыблют ее, прохлаждая,
Все тиховейные ветры, покрытую цветом сребристым;
Но внезапная буря, нашедшая с вихрем могучим,
С корнем из ямины рвет и по черной земле простирает, —

---

[26] Вариант: «неопровержимо».

Сына такого Панфоева, гордого сердцем Евфорба
Царь Менелай низложил и его обнажал от оружий[27].

27. Рассказы же о щите Эвфорба Фригийца, который вместе с троянской добычей был посвящен Гере Аргосской, мы опускаем как всем известные[28].

Говорят, переходя в обществе многочисленных друзей реку Кавкас[29], он поздоровался с ней, и река громогласно и внятно, так что все слышали, ответила: «Радуйся, Пифагор!»

В один и тот же день он был в Метапонте Италийском и в Тавромене Сицилийском, и в каждом из этих мест он общался с учениками, о чем свидетельствуют почти все; города же эти весьма удалены друг от друга, путь между ними — что по суше, что по морю — занимает много дней.

28. А то, что Абарису Гиперборейцу[30], уподобившему его Аполлону Гиперборейскому, священником которого он был, Пифагор показал золотое бедро в доказательство того, что это истинно так, — заболтанная история.

Как и то, что когда его друзья, в виду причалившего только что корабля, выражали пожелания относительно доставленных им [товаров], Пифагор сказал: «Будет вам мертвец». И да, на пришедшем корабле был мертвец.

Мириады и других историй, еще более удивительных и божественных, согласно рассказывают все об этом муже. Попросту сказать, ни об одном человеке не думают большего и необычайного.

---

[27] Гомер. *Илиада*, XVII, 51–60 (перевод Н. И. Гнедича).

[28] О том, что Пифагор узнал в Аргосе щит, который Менелай снял с тела Евфорба, см.: Диодор Сицилийский. *Историческая библиотека*, 10, 6, 2; Овидий. *Метаморфозы*, 15, 163 и далее; Гораций. *Оды*, 1, 28, 9 и далее; Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VIII, 4–5.

[29] Искаженное Кас, река в Метапонте. У Диогена Лаэртского (VIII, 11) имя реки — Несс.

[30] Об Абарисе ср.: Геродот, *История*, IV, 36.

29. Вспоминают, что он безошибочно предсказывал землетрясения, быстро отвращал болезненные поветрия, унимал град и насилие бурь, утишал речные и морские валы ради спокойной переправы с друзьями. Эмпедокл[31] же, Эпименид[32] и Абарис переняли это от него и часто совершали подобное, что ясно из их стихов. Не зря же Эмпедокла называли «Защитник», Эпименида — «Очиститель», а Абариса — «Эфироходец» (Αἰθροβάτης) потому, дескать, что получил он в дар от Аполлона Гиперборейского стрелу, благодаря которой переносился через реки, моря и дебри, преодолевая их неким воздухоходным способом (ἀεροβατῶν τρόπον τινά). Есть [автор,] подозревающий, что это предпринял и Пифагор, когда беседовал в один и тот же день с учениками в Метапонте и Тавромении.

30. Ритмами, мелодиями и эподами[33] он отгонял и душевные, и телесные страсти. Передал он это [искусство] и друзьям, а сам слышал и гармонию вселенной, познавая и гармоническое звучание целой сферы, и движущихся по ней звезд, чего мы не слышим из-за ничтожества своей природы. Об этом же свидетельствовал и Эмпедокл, говоря о нем:

Жил среди них некий муж, умудренный безмерным познаньем,
Подлинно мыслей высоких владевший сокровищем ценным,
В разных искусствах премудрых свой ум глубоко изощривший.
Ибо как скоро всю силу ума напрягал он к познанью,
То без труда созерцал все несчетные мира явленья,
За десять или за двадцать людских поколений провидя[34].

[31] Ср.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VIII, 50–77.

[32] Ср.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, I, 109–115.

[33] Ямбическое двустишие, наговор, заговор, магическая песня.

[34] Эмпедокл, *Фр.* 129 (перевод Г. Якубаниса).

«Безмерное познание», «созерцал несчетные мира явленья»[35], «сокровище мыслей»[36] и подобные выражения означают, что Пифагор был наделен инструментами исключительными и более точными — и в слухе, и в зрении, и в мышлении. Голоса семи [движущихся] звезд и звезд неподвижных, и еще ту, что с другой стороны[37], называмую у нас Антихтона (Противоземля), он решительно считал девятью Музами. Соединение же всех [небесных голосов] вместе, созвучие их и словно бы сплетение [Муз], которому как вечному и нерожденному принадлежит каждая часть и истечение [отдельных звездных голосов], он называл Мнемозиной.

32. Описавший повседневный его образ жизни Диоген говорит, что он увещевал всех бежать честолюбия и славолюбия, как более всего производящих зависть, и отвращаться больших собраний. Сам же он на рассвете, будучи в доме, начинал день, устанавливая в себе лад посредством звучания лиры и пения старинных пеанов Фалета. Пел он также Гомера и Гесиода, полагая что они возделывают[38] душу. Исполнял он и некоторые танцы, считая, что подвижность и здоровье приготавливают тело [для служения душе]. Он совершал прогулки не в обществе многих, возбуждая завистливую злобу, но вдвоем или втроем в храмах и священных рощах, приговаривая, что самые тихие места суть самые красивые.

33. Друзей он любил в высшей степени (ὑπερηγάπα); он первым сказал, что у друзей всё общее и что друг — это другое я. Когда они здравствовали, он всегда проводил с ними время, когда изнемогали телами — лечил[39], когда болели

[35] Буквально: «видел каждого из сущих.

[36] Скорее: «сокровище сердца/диафрагмы (πραπίδων)».

[37] Т. е. по другую сторону огня, образующего центр мироздания; поэтому Противоземля невидима для нас.

[38] Вариант: «приручают», «смягчают».

[39] С обертоном: «служил».

душами — утешал[40], как мы говорили, одних — эподами и магией, других — музыкой. Ибо были у него и напевы, исцеляющие болезни тел: воспевая их, он восстанавливал изнемогших. Были и такие [напевы], которые производили забвение скорбей, смягчали гнев, освобождали от неуместных вожделений.

34. Теперь о его диете. На завтрак [у него] был сотовый мёд или медвяный напиток, в обед — хлеб из проса или ячменя, сырые и вареные овощи, изредка жертвенное мясо, но не от всех частей. Когда он собирался надолго погрузиться[41] в святилища богов и провести там определенное время, он употреблял голодоутоляющую и жаждоутоляющую пищу; голодоутоляющая составлялась из макового семени, сезама, кожицы морского лука, тщательно отмытой вплоть до очищения того, что окрест нее[42], листьев асфодели, побегов мальвы, ячменя, ячменной муки и гороха, — все нарезано в равных долях и залито гиметским медом; жаждоутоляющая составлялась из огуречного семени, свежего[43] винограда с вынутыми косточками, цветков кориандра, семян мальвы и портулака в равных долях, тертого сыра, лучшей части пшеничной муки, молочных сливок, — все это замешано на островном меду.

35. Он говорил, что Деметра научила [приготовлению этого состава] Геракла, когда тот был послан в безводную Ливию. Потому и тело его сохраняло одно и то же состояние, не становясь по временам то больным, то здоровым, то исхудалым, то пополневшим, то ослабевшим, то окрепшим; также и душа его посредством внешнего вида являла всегда один и тот же нрав. Он не расползался под влиянием

[40] С обертоном: «вселял бодрость», «веселил».

[41] Речь, по-видимому, идет о подземных сооружениях.

[42] Французский переводчик: «пока не потеряет свой сок» — весьма правдоподобно.

[43] Французский переводчик понимает λιπαρᾶς как «липкий» — gluant; возможно, речь идет об изюме.

удовольствия и не скукоживался от страданий, не являл ни радости, ни горя; никто никогда его не видел ни хохочущим, ни рыдающим.

36. Его жертвы богам были необременительны: он умилостивлял богов мукой, лепешкой, ладаном и миртом, а [чем-либо] одушевленным — совсем нет, разве что иногда курами и молочными поросятами. И даже когда он открыл отношение между катетами и гипотенузой в прямоугольном треугольнике, то, как говорят надежнейшие источники, принес в жертву сделанного из теста быка. В беседах с приходящими[44] он наставлял их [говоря] либо пространно[45], либо символически.

37. Ибо у него были две формы обучения. Одни из учеников назывались математики, а другие акусматики; математики — те, кто познавал логос науки глубже и точнее, акусматики же слушали только главные заповеди, извлеченные из трудов, без детального их изложения.

38. Наставлял же он благословлять роды богов, демонов и героев, имея о них благие мысли; к родителям же и благодетелям благоволить; законам повиноваться; творить земные поклоны богам не между делом, но специально выходя для этого из дому; небесным богам жертвовать нечетное, хтоническим — четное.

Из двух противоположных сил лучшую он называл монадой и светом, правым и равным, пребывающим и прямым, худшую — диадой и тьмой, левым и неравным, зыблемым и носимым.

39. Давал он и следующие наставления. Растения культурные и плодоносящие, равно и животных, не вредных по своей природе для человеческого рода, не губить и не наносить им вреда.

---

[44] Здесь и ниже французский переводчик называет «приходящих» учениками, что не всегда корректно.

[45] Вариант: «от начала до конца».

Не только отданное на хранение имущество, но и доверенное слово хранить истово.

Три различных вещи мыслятся достойными серьезного отношения: ими дóлжно заниматься и их следует изучать. Прежде всего это славное и красивое, во-вторых — полезное для [достойной] жизни, и в-третьих — доставляющее удовольствие.

Удовольствие он имел в виду не народное[46] и колдовское[47], но надежное, сдержанное, чистое от клеветы (διαβολῆς)[48]. Ибо есть два различных удовольствия. Одно, благодаря роскоши доставляющее радость через желудок и срамные уды, он уподоблял человекоубийственным песням Сирен; о другом же, которое бывает от прекрасного, справедливого и необходимого для жизни, которое и в настоящем приятно, и в прошлом не требует покаяния, он говорил, что оно подобно гармонии Муз.

40. Двум моментам, — настаивал он, — следует уделять пристальное внимание: когда обращаешься ко сну и когда восстаешь ото сна. В том и в другом случае следует взглянуть на то, что уже предпринято и что собираешься сделать; за каждое происшедшее следует спросить с себя, а о будущем проявить попечение. Перед сном каждый должен напеть себе такие стихи:

Не допускай ленивого сна на усталые очи,
Прежде чем на три вопроса о деле дневном не ответишь:
Что я сделал? чего я не сделал? и что мне осталось?[49]

Прежде чем восстать [от сна], такие:

---

[46] В значении: «общедоступное, вульгарное».

[47] В значениях: «обманное и очаровывающее», «увлекающее помимо воли».

[48] Варианты: «вражды», «обвинений».

[49] Последний вопрос в оригинале: «И что из должного я не совершил?»

Прежде чем встать от сладостных снов, навеваемых ночью,
Думой раскинь, какие дела тебе день приготовил.

41. Таким вот вещам учил он. Главное же — истинствовать (ἀληθεύειν)[50], ведь это одно способно сделать (ποιεῖν) людей близкими Богу. Ибо о Боге он знал от магов, что Тот, Кого они называли Оромадз (Ὠρομάζην), телом подобен свету, а душой — истине.

Воспитывал он [в своих учениках] и некоторые вещи, которым, по его словам, научился от Аристоклеи[51] в Дельфах. Некоторые вещи он говорил символически, как говорят мисты[52], и многое из этого записал Аристотель; например, море он называл слезой, Медведиц[53] — руками Реи, Плеяды — лирой Муз, планеты — псами Персефоны. [Он мог сказать, что] звук ударенной меди есть голос того демона, который заключен в меди.

42. Существовали символы и иного вида. Стяжек и поперечин[54] не перешагивай, т. е. не требуй непомерного (μὴ πλεονεκτεῖν). Огня ножом[55] не вороши, т. е. не раздражай острым словом человека надутого и гневного. Венка не ощипывай, т. е. не бесчести законов, ибо законы суть венцы государств. Есть также и иные подобные [символические наставления]. Не ешь сердца — примерно [означает]: не удручай себя скорбью. Не сиди на хойнике (χοίνικος)[56] — не живи

[50] Т. е. говорить правду, верно предсказывать, соответствовать действительности.

[51] У Диогена Лаэртского (VIII, 8 и 21) — Фемистоклея.

[52] μυστικῷ τρόπῳ.

[53] Т. е. созвездия Большой и Малой Медведицы.

[54] Передаю двумя словами греческое ζυγὸν, имеющее множество значений: ярмо, коромысло весов, стягивающий борта брус или банка, стягивающий ремешок сандалий и т. д.

[55] Варианты: «мечом», «кинжалом», «саблей».

[56] Мера зерна (ок. 1,1 л), считавшаяся дневной мерой пропитания для взрослого человека.

без дела. Уходя, не оглядывайся — умирая, не держись за жизнь. По большой дороге не прогуливайся — этим он приказывал не следовать помыслам (γνώμαις)[57] большинства, но идти по следу [мыслей] немногих получивших воспитание. Ласточек в дом не пускай, т. е. болтливых и не сдержанных на язык не допускай жить с тобой под одним кровом. Помогай возложить ношу тем, кто ношу взваливает, а не тем, кто сваливает, — этим он убеждает содействовать не тому, что к оттягу (ῥᾳστώνην), но тому, что к доблести (ἀρετὴν). Иконы богов на перстнях не носи, т. е. мнения и логоса о богах не делай ни доступным, ни явным и не неси их в массы (εἰς πολλοὺς). Твори возлияния богам через ручки чаш — здесь прикровенно говорится, что богов следует чтить гимнопениями и музыкой, ибо они доходят через уши.

Не вкушай недолжного: ни рождения, ни приращения, ни начала, ни завершения, ни того, из чего возникает первоначало (πρώτη ὑπόθεσις) всех.

43. Этими словами он запрещал вкушать от жертвенных животных бёдра, яички, матку, мозг, ноги и голову. Основой он называл бедро, поскольку на нем, как на краеугольном камне, стоит [всё] живое существо[58]; рождением называл яички и матку, ибо без их энергий не возникает живого; приращением называл мозг, ибо он причина роста всех живых существ; началом — ноги, а голову — завершением, поскольку она имеет величайшую власть над телом.

Бобов он запрещал касаться не меньше, чем человечьего мяса.

44. Как рассказывают, объяснял он это тем, что когда первоначало [мирового] целого и рождения было в смятении, когда многие рождались вместе, сплачивались

[57] Слово амбивалентно: обозначает равно мысль и желание.

[58] Становится понятен сюжет с демонстрацией золотого бедра: Пифагор таким образом являл божественную первооснову себя, т. е. своего тела. С этим нужно связывать образность Афродит Каллипиги — шире — значение бедра в античной скульптуре.

и сгнивали вместе в земле, понемногу происходило рождение и разделение, вместе рождались живые существа и прозябали растения, вот в те времена из одного и того же перегноя составились люди и произросли бобы. Очевидные же доказательства этому таковы. Если кто-нибудь разжует боб и выставит разжеванное ненадолго на солнцепек, а затем подойдет поближе, то почувствует запах человеческого семени[59]; и если в пору цветения бобов кто-нибудь возьмет уже чуть потемневших цветов, положит их в глиняный горшок и, закрыв крышкой, закопает в землю на девяносто дней, а потом выкопает и откроет, то сможет обнаружить, что вместо бобового цвета либо головка ребенка образовалась, либо женская матка.

45. И от иного наставлял он воздерживаться: от свиной утробы[60], от рыбы триглы[61], медузы (ἀκαλήφης[62]) и почти всего прочего морского.

Он возводил себя к предшествующим рождениям, говоря, что сначала стал Эвфорбом, затем Эталидом[63], в третий раз Гермотимом[64], в четвертый — Пирром, а сейчас — Пифагором. Через это он показывал, что душа бессмертна и что, будучи очищена, она вспоминает прошлую жизнь.

46. Философия, которую он философствовал, имела своей целью вытащить уделенный нам [высшими началами] ум

[59] Вариант: «крови».

[60] В древности блюда из нее считались лакомством.

[61] В современном научном языке: *Chromis chromis*; в разговорном — морская ласточка, зеленушка, монашка. Маленькая (до 13 см) съедобная рыбка. Судя по тому, что ее сейчас в Европе нередко называют damselfish, в ее виде усматривается что-то женственное и человеческое.

[62] Вариант: «крапивы»; но тогда разрушится логика предложения.

[63] Сын Гермеса и Евполемии, дочери Мирмидона, вестник аргонавтов, известный удивительной памятью. Боги даровали ему возможность жить поочередно в подземном мире и на земле.

[64] Вероятно, имеется в виду пророк Гермотим из Клазомен, обладавший способностью покидать свое тело на годы. Кончилось тем, что во время одной из таких отлучек враги сожгли его тело.

из темниц и освободить его от оков, ибо без ума не вызнает человек ничего здравого, ничего истинного не будет, даже энергиями чувств ничего не увидеть без ума. Ведь ум благодаря себе всё видит и всё слышит, остальные же [силы сами по себе] глухи и слепы.

Очистившиеся должны практиковать некоторые полезные вещи. Вот какие придуманные им средства он предлагал: прежде всего, осуществлять детоводительство себя к созерцанию [существ] вечных и родственных им бестелесных спокойно, одним и тем же способом, отталкиваясь от малого и продвигаясь небольшими шагами, чтобы не смутиться тем, что [приходит] внезапно, чтобы благодаря полной перемене не отвратиться, чтобы не надломиться из-за того, что так долго питались столь дрянной пищей.

47. Потому предварительно подготавливая очи души к обращению от вещей, которые никогда не существуют как те же самые тем же самым способом в том же, к вещам сущностно сущим, от тел нисколько не пребывающих [к пребывающим вечно богам], он рассматривал [со своими учениками] вещи математические и те, что созерцаются посреди между телами и бестелесными [т. е. имеют три измерения, но не имеют плотности, как бестелесные], пробуждая тем самым в [их душах] посредством искусства желание к уготованной им [небом настоящей] пище. Возводя их посредством этого к созерцанию сущностно сущих, он наполнял их блаженством. Упражнения в математических предметах служили именно этому.

48. Что же до занятия числами, то, как говорят многие, среди них и Модерат из Гадиры[65], который очень кратко свел в одиннадцать книг учение (τὸ ἀρέσκον), принятое у этих мужей[66], ради чего он и предпринял свой ревностный труд. Ибо невозможно, — говорит он, — первые эйдосы

[65] Современный Кадикс в Испании.

[66] Т. е. у пифагорейцев.

и первое начало ясно передать словом, поскольку трудно их обдумывать и высказывать трудно, и ради отчетливости обучения мы прибегаем к числам, подражая геометрам и грамматикам. Ибо и учителя грамматики, желая сообщить ученикам силы звуков, прибегают к их характирам[67], говоря в начале обучения, что эти начертания и есть звуки, позднее же объясняют, что характиры — это отнюдь не звуки, но что именно через них достигается понимание истинных звуков.

49. Равно и геометры, не будучи в силах словом передать теловидные вещи, прибегают к вычерчиванию образов и говорят: «это треугольник», имея в виду не то, что треугольник есть этот вот [чертеж] перед глазами, но понятие (ἔννοιαν) треугольника, которое дается посредством этого [чертежа].

Так же и пифагорейцы создавали первичные логосы и эйдосы: не в силах словом передать бестелесные эйдосы и первые начала, они прибегали к числам ради их уяснения. Таким образом, логос[68] единства, тождества, равенства, логос причины единодушия (συμπνοίας), симпатии целого и спасения вещи как ее самой[69], пифагорейцы называют единым (ἕν). Единое присутствует в частных вещах как то, что единит их части и делает их единодушными по причастности первой причине.

50. Логос же инаковости, неравенства, всего делимого и находящегося в процессе перемен, двуличного, того, что существует сегодня так, а завтра этак, — они называли диадой; ибо такова же природа диады и в частных вещах.

Дело обстоит не так, что логосы эти у пифагорейцев были, а у остальных нет; как раз напротив — мы видим, что и другие философы не обходят молчанием единотворную

[67] Т. е. начертаниям.

[68] Здесь, по-видимому, в значении понятия.

[69] σωτηρίας τοῦ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος.

и различающую силы целого, и у других есть логосы равенства, неподобия и инаковости. Эти именно логосы пифагорейцы и называют единым и диадой; [что до последней, то она у них] называет не что иное, как двуликое (δυοειδὲς), неравное, иновидное (ἑτεροειδές).

51. Таким же образом и другие числа имеют тот же логос, ибо каждое поставлено в связи с какой-то силой. Ибо, опять же, есть то, что в природе вещей имеет начало, середину и конец. Согласно этому эйдосу и этой природе они утверждают, что это число три. Потому всё, в чем есть середина, они называют тривидным (τριοειδὲς). <Таким же образом они именуют и всё совершенное.> Ибо, — говорят они, — если есть нечто совершенное, то оно таково благодаря этому началу [троичности] и согласно ему космизировано. Невозможно, говорят, назвать его иначе нежели именем троицы; и желая ввести нас в понятие [совершенства], они ведут нас через эйдос [троицы]. И у других чисел тот же логос. Таковы логосы, согласно которым они выстроили вышеупомянутые числа.

52. И последующие числа охвачены у них одной некой идеей и силой, которую они называют декада (десятка), словно бы она была дехада (охватывающая). Поэтому они говорят, что десятка число совершенное, лучше сказать — совершеннейшее всех, и что в нем заключено всякое различие между числами и всякий эйдос логоса [чисел] и аналогии[70] [между числами]. Ибо если природа всего определяется согласно логосам чисел и аналогиям, а все рождающееся, возрастающее и завершающееся устраивается согласно логосам чисел, всякий же логос, всякая аналогия и всякий эйдос числа охвачен десяткой, то как не сказать о совершенстве самого числа [десять]?

53. Вот какой была связанная с числами практика пифагорейцев. Потому-то и получилось так, что первая философия пифагорейцев угасла: во-первых, из-за загадочности

[70] Соответствия.

изложения; затем потому, что она была записана по-дорийски, а этот диалект маловразумителен, и из-за этого стали подозревать, что догматы эти неизвестны (ἀνιστορούμενα), поскольку подложны; а, в-третьих, многие выдававшие себя за пифагорейцев таковыми только слыли. К тому же пифагорейцы говорят, что Платон и Аристотель, Спевсипп, Аристоксен и Ксенократ присвоили себе плоды [их умозрений], подработав их разве что самую малость, вещи же заурядные и легкомысленные, всё, пригодное для опровержения и осмеяния школы позднейшими завистливыми сикофантами, было собрано [этими великими философами] и выдано за идею этого учения (αἱρέσεως). Впрочем, это случилось позднее.

54. Пифагор немалое время жил в Италии, вызывая удивление и восторг, и его друзья были с ним, и целые государства вверяли себя тем, кто приходил от него. Однако в позднейшие времена возобладала зависть и составился некий заговор против них.

Килон из Кротона был мужем, превосходящим всех сограждан по роду, славе предков и изобилию жизненных благ, но сам был человеком тяжелым, жестоким и тираническим, влияние круга друзей и силу богатства используя ради несправедливого; вот этот человек, мня себя достойным более прекрасного, чем все остальные, счел, что достойнее всего стать причастным философии Пифагора. Он пришел, восхваляя себя, к Пифагору, и намереваясь быть с ним. А тот сразу понял, что это за человек — и по лицу, и по другим телесным знакам, которые схватывал он во всех, с кем встречался, — и приказал ему отойти и заняться своим. Килон настолько неумеренно был опечален этим, что оскорбился, а ведь он был тяжелым человеком и безудержным в гневе.

55. Собрав друзей, он оклеветал перед ними Пифагора и втайне стал готовить тенета для Пифагора и его близких. Вскоре после этого, говорят, друзья Пифагора собрались

в доме атлета Милона — Пифагора же не было, ибо он отправился на Делос к своему учителю Ферекиду Сиросскому, чтобы позаботиться о нем, поскольку тот стал плох, заболев тем, что называют вшивой болезнью[71], — и был зажжен дом со всех концов, и сгорели все, лишь двое вырвались из пламени, это были Архипп и Лисий, как говорит Неанф; и Лисий поселился в Элладе, обосновался в Фивах, встретив Эпаминонда, которому стал учителем.

56. Дикеарх же и наиболее аккуратные авторы говорят, что поскольку Ферекид скончался прежде отъезда Пифагора с Самоса, то и сам философ присутствовал [в доме Милона] в момент нападения. Сорок его друзей, участвовавших в собрании, погибли прямо в доме, многие другие — там и сям в городе, где случилось каждому умереть. Пифагор же во время поражения друзей сперва спасся в гавань Кавлония, а оттуда дальше [на юг] в Локры. Проведав об этом, локрийцы послали на границу своих земель старейшин. Они же обратились к нему: «О Пифагор, слышали мы, что мудрый ты муж и дивный! Но поскольку обладаем мы прекрасными законами в собственном городе, то попробуем пребыть с теми, что имеем, а ты возьми у нас, если что нужно, и ступай в другое место!»

Отвратившись таким образом от города Локры, он отплыл в Тарент; а там вновь случилось почти то же, что и в Кротоне; и он отошел в Метапонт. Ибо повсюду возникали великие мятежи, которые еще и посейчас помнят и описывают в тех местах, называя пифагорейскими. <Пифагорейцами называется у них вся община (σύστασις)[72] следовавшая за ним.>

57. Вблизи Метапонта и сам Пифагор, говорят, встретил смерть: бежав в храм Муз, он провел в нем, лишенный необходимых [для жизни средств], сорок дней.

[71] Фтириаз, лобковый педикулез.

[72] Возможно: «организация», «союз».

Другие же говорят, что когда огонь губил дом, где они собрались, его друзья, бросившись в огонь, дали пройти учителю, вымостив своими телами путь через пламя. Но, вырвавшись из огня, он оказался в лишенной друзей пустыне, поэтому, затосковав, сам удалился от жизни.

Несчастье это, обрушившись на мужей, ударило и по науке, ибо вплоть до этих дней она сохранялась неизреченной в сердцах, будучи выражена вовне лишь малопонятными памятками (διαμνημονευομένων). Ведь не существовало писаний Пифагора, а спасшиеся Лисий, Архипп и другие, оказавшись на чужбине, сохранили лишь гаснущие уголья его философии, тусклые и трудноуловимые.

58. Ибо они держались поодиночке (μονωθέντες) и где придется, тоскуя, разбрелись по разным местам и отвратились от людского общества. Однако остерегаясь, как бы не погибло совершенно в людях самое имя философии и они не стали через это ненавистны богам, пифагорейцы начали составлять краткие записки, сводить вместе то, что написали старшие, и что они сами помнили. Каждый оставлял [написанное] там, где доводилось ему умереть, и они заповедовали своим сыновьям, дочерям и женам никому вне дома не давать [этих книг]; и эту заповедь весьма долго хранили и возвещали своим потомкам.

59. Можно засвидетельствовать, — говорит Никомах, — что уклонялись они от всякой дружбы с внешними, и хранили дружбу [в общине] не между делом, но с полной серьезностью, так что и многие поколения спустя она осталась в них не ослабевшей.

Это подтверждает и рассказ Аристоксена, который он, как сам говорит в своей *Жизни Пифагора*, слышал от тирана Дионисия Сицилийского, когда тот, лишившись единовластия[73], преподавал грамоту в Коринфе. Говорил же он вот что.

[73] В 343 г. до н. э.

Скорбные вопли и слезы эти мужи от себя отсекали, равным образом просьбы, мольбы и подобные им вещи.

60. Однажды Дионисий, решив испытать, права ли молва, будто они, даже будучи схвачены и испуганы, не оставляют верности друг другу, сотворил вот что. [Слуги Дионисия] схватили [пифагорейца] Финтия и притащили к тирану, а тот обвинил его в заговоре против себя, сказав, что вина его уже установлена и он приговорен к смерти. Он же ему в ответ: «Изволь, если тебе так кажется, но дай мне время до вечера, чтобы привести в порядок дела свои и Дамоновы, — а был он Дамону друг и единомышленник (κοινωνόν), причем старший, так что бо́льшую часть дел вел сам. — Отпусти меня, взяв поручителем Дамона». Дионисий согласился и призвал Дамона; тот, выслушав, согласился оставаться [под стражей], пока не вернется Финтий.

61. Дионисий был поражен происшедшим, а те, кто с самого начала настаивал на испытании, тем временем насмехались над Дамоном, как над брошенным [приятелем, по доверчивости, на верную смерть]. Однако на закате пришел обреченный на смерть Финтий, и вот тут поражены были уже все. Дионисий обнял и расцеловал их, прося принять его третьим в их дружбу; они же, несмотря на всю его неотступность, не согласились.

От самого Дионисия слышал рассказ этот Аристоксен, по его словам. Гиппобот же и Неанф о Миллии и Тимихе рассказывают <...>[74].



[74] Окончание *Жизни Пифагора* не сохранилось.



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ[1]



СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ «ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ» У АВТОРОВ

1. Суда. «Лексикон». П 2098. Порфирий [Тирский, философ]. Написал множество книг по философии, риторике и грамматике... [в том числе] «Историю философии» в четырех книгах на Юлиана Халдея[2].

2. Феодорит Кирский. «Врачевание эллинских недугов». 2, 95. Плутарх и Аэций излагают учения философов; такой же труд предпринял и Порфирий, добавивший к каждому учению жизнеописания [философов].

---

[1] Перевод выполнен по изданию: Porphyrii philosophi *Platonici opuscula selecta*. Rec. A. Nauck. Lipsiae, 1886; repr. Hildesheim, 1963. P. 4–16. Нумерация фрагментов в сравнении с изданием: 1–4 = I–IV, 5 = VI, 6 = VIII, 7, 8 = IX, 9–19 = X–XX.

[2] Suidae *Lexicon*. Ed. A. Adler. Pars 4. Lipsiae, 1935. P. 178.

3. Феодорит Киррский. «Врачевание эллинских недугов». 4, 31. Если же кому-то покажется, что, обличая множество разногласий [эллинских философов], я клевещу на этих мужей, пусть он почитает «Собрание мнений» Аэция, пусть почитает также «Сокращенные мнения философов» Плутарха; многое можно узнать об этом и из «Истории философии» Порфирия.

4. Феодорит Киррский. «Врачевание эллинских недугов». 5, 16. А то, что я с Богом расскажу [о противоречивых мнениях философов], я расскажу, [взяв] из сочинений Плутарха, Порфирия, а также и Аэция.

5. Евнапий. «Жизни философов и софистов». 2, 1. Историю философии и жизнеописания философов написали Порфирий и Сотион. Однако так случилось, что Порфирий остановился на Платоне и его времени. Сотион же, как кажется, довел изложение до конца, хотя и жил раньше Порфирия.

ФРАГМЕНТЫ «ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ»

Из Книги I

1. Евсевий. «Хроника». Книга 1.

Мы кратко рассказали о годах древних правителей афинян, в соответствии с теми сведениями, которые дошли до нас в старых и наиболее надежных исторических сочинениях. О временах до падения Илиона и случившихся тогда событиях не осталось надежных письменных источников, поэтому мы, насколько это было возможно, кратко изложили различные упоминания [об этом периоде]. События же от взятия Илиона до первой Олимпиады не удостоены даже упоминаний.

Впрочем, Порфирий в первом Слове «Истории философии» кратко сообщает дословно следующее: «Аполлодор говорит, что от взятия Илиона до прихода Гераклидов в Пелопоннес прошло 80 лет; от прихода в Пелопоннес до постройки Ионии — 60 лет; от этого события до Ликурга — 159 лет; от Ликурга до первой Олимпиады — 108 лет. Всего же от взятия Илиона до первой Олимпиады прошло 407 лет».

От взятия Илиона до первой Олимпиады прошло 407 лет. Так полагает и Порфирий[3].

2. Суда. «Лексикон». О 251. Гомер.

[Гомер] родился за 57 лет до проведения первой олимпиады. Порфирий же в «Истории философии» говорит, что [он родился] за 137 лет [до первой Олимпиады]. А первая Олимпиада была проведена через 407 лет после падения Трои. Некоторые повествуют, что Гомер родился всего через 160 лет после взятия Илиона, а вышеупомянутый Порфирий — что через 475 лет[4].

3. Суда. «Лексикон». Н 583. Гесиод Кимейский.

Одни считают, что он жил раньше Гомера, а другие — что он был его современником.

Порфирий и другие полагают, что он был моложе Гомера на сто лет, стало быть, [родился] за 32 года до первой Олимпиады[5].

4. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 1, 38.

Порфирий, обрушивший на нас суровые слова и едва ли не глумящийся над христианским вероисповеданием, говорит, что так называемые «семь мудрецов» получили это наименование по следующей причине.

---

[3] Eusebi *Chronicorum libri duo*. Ed. A. Schoene. Vol. 1. Berolini, 1875. P. 190.

[4] Suidae *Lexicon*. Ed. A. Adler. Pars 3. Lipsiae, 1933. P. 525.

[5] Suidae *Lexicon*. Ed. A. Adler. Pars 2. Lipsiae, 1931. P. 592.

В первой книге «Истории философии» он пишет: «Семь мудрецов, которых было на самом деле девять, стали так называться по следующей причине. Один рыбак продал неким юношам сеть с рыбой, после чего в сети обнаружился золотой треножник. И так как рыбак заявил, что он продал только рыбу, но не треножник, а юноши посчитали находку своей удачей, было решено передать суд богу. [Аполлон] через оракула постановил передать треножник мудрецу, так что треножник отнесли сначала Фалесу. Тот отослал его Биасу, говоря, что мудрец — [именно] он. Тот отсылает другому, другой — третьему, [и так] до тех пор, пока треножник не обошел всех семерых и не вернулся к первому [мудрецу]. Тогда решили посвятить его Богу как самому мудрому из всех.

5. Суда. «Лексикон».

Ф 214. Ферекид Сиросский, сын Бабия.

...Жил при лидийском царе Алиате, следовательно, был современником семи мудрецов; он родился во время 45-й Олимпиады. ... Некоторые передают, что он написал самое первое прозаическое сочинение; другие же приписывают это Кадму Милетскому...

Ф 216. Ферекид Афинянин.

Жил раньше предыдущего [Ферекида Сиросского]; как считают, он собрал воедино [стихотворения] Орфея. Он написал «Автохтоны» — [сочинение] в десяти книгах об аттических древностях, [а также] «Увещевания» в форме эпоса [гекзаметром]. Порфирий же полагает, что древнее предыдущего [Ферекида Сиросского] никого не было, и считает, он был первым, кто начал писать сочинения в прозе[6].

---

[6] Suidae *Lexicon*. Ed. A. Adler. Pars 4. P. 713.

Из Книги II

6. Суда. «Лексикон». Е 1002. Эмпедокл, сын Метона.

Учился сперва у Парменида; как говорит Порфирий в «Истории философии», был его любимцем[7].

7. Суда. «Лексикон». Г 388. Горгий, сын Хармантида, из Леонтин.

Ритор, ученик Эмпедокла. Порфирий относит его ко времени 80-й Олимпиады. Однако следует думать, что он старше[8].

Из Книги III

8. Сократ Схоластик. «Церковная история». 3, 23.

Порфирий высмеял жизнь самого главного из философов — Сократа в сочинении «Истории философии» и оставил о нем в [своих] писаниях такое, чего не пытались говорить даже возбудившие суд против Сократа Мелет и Анит.

9. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 6, 3.

Поскольку [Юлиан] немало восхищается своими единомышленниками из древних и осмеливается сравнивать их со святыми, скажем и мы то, что подобает, противопоставив его болтовне истину. Он считает, что те, кем он восхищается, лучше наших [святых]; в этом он погрешает против истины и ошибается. Давайте посмотрим, прежде всего, каким был знаменитый у них Сократ. Он вызывал восхищение [своей] мирской мудростью и, как говорят, был [одним] из самых умных людей, но всякий может видеть, что его нрав и поведение были ничем не лучше, чем у тех, кто ведет простую и суетную жизнь.

---

[7] Suidae *Lexicon*. Ed. Adler. Pars 2. P. 258.

[8] Suidae *Lexicon*. Ed. A. Adler. Pars 1. Lipsiae, 1928. P. 535.

Возможно, кто-то не поверит [этим] словам о нем; но никто не будет опровергать книгу Порфирия, который запечатлел жизнь каждого из древнейших [философов]: ведь это было его целью и он посвятил этой задаче много усилий. Так вот, здесь он написал о нем [следующее]: «Аристоксен, повествуя о жизни Сократа, говорит, что слышал о нем от Спинтара, который был одним из тех, кто с ним беседовал. [По словам Аристоксена,] тот рассказывал, что ему встречались немногие, кто был бы более убедителен, [чем Сократ]: таковы были и [его] голос, и речь, и видимый нрав, и в придачу ко всему сказанному — его своеобразная внешность. Но это бывало лишь [тогда], когда он не был разгневан; когда же он распалялся этой страстью, [его] безобразие было ужасно: не было [таких] слов или поступков, от которых бы он удержался»[9].

Феодорит Кирский. «Врачевание эллинских недугов». 12, 61–63.

И Порфирий, написавший «Историю философии», говорит, что он [Сократ] был прежде всего вспыльчивым и гневливым, приводя в свидетели Аристоксена, который составил жизнеописание Сократа. Тот говорил, что не встречал никого, кто был бы более убедителен, чем он. Таковы были и [его] голос, и речь, и видимый нрав, и в придачу ко всему сказанному — его своеобразная внешность. Но это бывало лишь [тогда], когда он не был разгневан; когда же он распалялся этой страстью, [его] безобразие было ужасно: не было [таких] слов или поступков, от которых бы он удержался. [Порфирий] пишет и о другом подобном, доказывая, что [Сократ] был порабощен страстью к удовольствиям[10].

---

[9] Kyrill von Alexandrien. *Werke*. Bd. I. *Gegen Julian*. Hrsg. W. Kinzig und Th. Brüggemann. Teil 2. *Buch 6–10 und Fragmente*. Berlin, 2017. S. 414–415.

[10] Théodoret de Cyr. *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, introd., trad. et notes de P. Canivet. Vol. 2. Paris, 1958. Электронный ресурс: http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?4089:001:519278

10. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 6, 34.

Порфирий в третьей [книге] «Истории философии» пишет о нем [Сократе] так: «Прояснив это таким образом, приведем и другие упоминания о Сократе; выберем немногое из того, о чем в разных сочинениях рассказывают ученые мужи для его похвалы или порицания, оставив без рассмотрения [вопрос о том], работал ли он каменотесом вместе с отцом или же этим занимался только его отец. Ведь это [занятие] не преградило ему путь к мудрости, поскольку он уделил ему [лишь] недолгое время, — тем более, если он был ваятелем: ведь [ваяние] — чистое ремесло, не приносящее бесчестия». И ниже: «[Как сообщает Аристоксен], Сократ был ремесленником и занимался отцовским делом — обтесыванием камня; и Тимей говорит в девятой книге, что Сократ выучился обработке камня. Если же первый [Аристоксен] не достоин доверия из-за [своей] враждебности [к Сократу], а Тимей из-за возраста — ведь он жил позже Аристоксена, — то послушаем Менедема из Пирры, ученика Платона, который был старше Аристоксена: он сообщает в "Филократе", что Сократ неоднократно говорил о [своем] отце как о каменотесе, а о матери — как о повитухе».

Феодорит Киррский. «Врачевание эллинских недугов». 1, 28–29[11].

Эту мысль [Порфирий] развивает и далее: он приводит [слова] некоторых [авторов], сообщающих, что Сократ занимался ремеслом каменотеса. Но, может быть, [Сократ] занимался обтесыванием камня [только] в раннем возрасте, а позже, загоревшись любовью к поэтическим и риторическим речам, приобщился к образованию? Но и этого нельзя сказать, ведь Порфирий написал совершенно противоположное. Он говорит так: «Не было ничего, к чему он не имел бы способностей, — и во всем он был, попросту говоря, необразован; он и букв-то почти не знал и, когда [ему] было

[11] То же: Феодорит Киррский. *Врачевание эллинских недугов*, 1, 27.

нужно что-нибудь прочесть или написать, выглядел смешным, поскольку запинался, как дитя».

11. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 6, 5.

Порфирий написал здесь о нем [о Сократе] еще вот что: «Он был умерен во всем, что требовалось в жизни, и нуждался в очень немногом имуществе для каждодневного использования; в любовных же утехах был весьма неистов, но без того, чтобы чинить обиды: ведь он сожительствовал только со [своими] женами или с публичными [женщинами]. У него было одновременно две жены: Ксантиппа — горожанка из народа и Мирто — дочь Лисимаха, внучка Аристида. С Ксантиппой он был в связи, а с Мирто — в браке; от [Ксантиппы] родился Лампрокл, от [Мирто] — Софрониск и Менексен.

Ср.: Феодорит Киррский. «Врачевание эллинских недугов». 12, 65[12].

Они [жены Сократа] заводили между собой драки, а успокоившись, набрасывались на Сократа за то, что он никогда не мешал им драться и смеялся, когда видел их сражения друг с другом или с ним. [Порфирий] говорит, что в беседах он был чрезвычайно сварлив и оскорбительно насмешлив. Вот что говорит о жизни Сократа Порфирий: «Говорили о нем также, что, якобы, когда он был ребенком, он вел себя плохо и беспутно. Прежде всего, как говорят, он не выполнял поручений отца и, когда тот приказывал ему взять ремесленные орудия и принести куда нужно, он не обращал внимания на это распоряжение и бегал, где хотел. Когда же ему было уже около 17 лет, к нему обратился Архелай, ученик Анаксагора, и сказал, что горячо его любит. Сократ же не отверг предложения Архелая и не отказался от связи с ним, но был с ним долгие годы и таким образом под влиянием Архелая обратился к философии». Затем немного

[12] То же: Феодорит Киррский. *Врачевание эллинских недугов*, 12, 63–64.

ниже: «Сократа среди прочего обвиняли в том, что он врывался в толпу и обращался с речами к столам менял и к гермам».

Суда. «Лексикон». Σ 829. Сократ.

Аристоксен говорит, что он начал свое обучение у Архелая и был его любимцем, и что он был весьма неистов в любовных утехах, но без причинения обид, как сообщает Порфирий в «Истории философии»[13].

Феодорит Киррский. «Врачевание эллинских недугов». 4, 2.

Ведь Порфирий говорит, что Сократ был сыном Софрониска; в юности он склонялся к распутству, но благодаря старанию и обучению эти черты исчезли и проявились [признаки] мудрости.

12. Стефан Византийский. «Этника». 3, 12.

Гадра (Γάδρα), город в Палестине. Порфирий в третьей [книге] «Истории философии» [употребляет] этноним «гадрийский» (Γαδρηνός) — как «бострийский» от г. Бостра и «гангрийский» [от г. Гангра][14].

Из Книги IV

13. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 6, 35.

Впрочем, Порфирий говорит о нем [о Платоне], что он учился грамоте у Дионисия, а гимнастике — у Аристона, борца из Аргоса. Некоторые же говорят, что он участвовал в состязаниях по борьбе на Истмийских и Пифийских играх.

---

[13] Suidae *Lexicon*. Ed. Adler. Pars 4. P. 403.

[14] Город Гадра (ἡ Γάδρα) упоминается, кроме данного места, только в сочинении Элия Геродиана «Об общей просодии» (см.: *Grammatici graeci recogniti et apparatu critico instructi.* Pars 3. *Herodiani Technici reliquiae.* Vol. 1. Coll. A. Lentz. Lipsiae, 1867; repr.: Hildesheim, 1965. P. 264, l. 31). Ср.: город Гадары (τὰ Γάδαρα) и прилагательное Γαδαρηνός, встречающееся в Евангелии («в страну Гадаринскую», *Мф.* 8:28).

14. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 1, 43.

Порфирий же в четвертой книге «Истории философии» говорит, что Платон высказывает мнение о едином Боге и утверждает, что ему не соответствует ни одно из имен и он непостижим для человеческого знания; применять к нему название [любой] из второстепенных [сущностей] было бы категориально неправильным утверждением. Если его вообще можно называть каким-либо из наших имен, то наиболее подходящим для него будет именование «Единым» и «Благом». Первое [имя] подчеркивает присущую ему простоту и проистекающую из нее самодостаточность: ведь он ни в чем не нуждается — ни в делении на части, ни в сущности, ни в силах, ни в энергиях, но является первопричиной всего перечисленного. [Именование] же «Благо» показывает, что от него [происходит] все доброе, какое [только] существует, — в то время как все остальные по мере сил подражают, если можно так выразится, [этой] присущей ему особенности и спасаются с помощью нее.

15. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 8, 27.

Так вот, Порфирий пишет в четвертой [книге] «Истории философии»: «Сущность божественного распространилась в Три Ипостаси. Есть Высший Бог — Благо; второй после него — Создатель; третий же — Душа всего мира: ведь божественность распространяется до самой души».

16. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 1, 47.

И опять же Порфирий о Платоне: «Потому, намекая на это, [Платон] говорит в тайных [писаниях]: “Все тяготеет к Царю, и все (совершается) ради него, и это — причина всего прекрасного; второе же тяготеет ко второму, и третье — к третьему”[15]. [Это значит], что все тяготеет к трем богам:

---

[15] Plato. *Epist.* 2, 312e1–4. Широко цитируемое место из так наз. Второго письма Платона, видимо, со II в. входившее в философские хрестоматии.

прежде всего — к Царю всех, затем — к богу, [происходящему] от него, и, наконец — к тому, [кто происходит] от этого [второго]».

17. Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 1, 45.

Ведь Порфирий говорит в четвертой [книге] «Истории философии», что Платон сказал о Благе так: «От него непостижимым для людей образом произошел Совершенный Ум, существующий сам по себе; именно в нем [находится] все на деле существующее и вся сущность сущего. Он-то в первую очередь и [есть] прекрасное и прекрасное само по себе, поскольку заключает в себе самом образ красоты. Он произошел прежде веков, имея происхождение от Бога-первопричины, родившись сам по себе и будучи отцом самому себе. Ведь его исхождение возникло не потому, что тот [Бог-первопричина] был побуждаем к его рождению: он произошел от Бога сам по себе и произошел без какого-либо начала во времени — ведь времени еще не было. И время, возникшее [позже], — ничто по сравнению с ним: ибо только Ум всегда существует вне времени и вечно. Как первый и единственный Бог [существует] вечно, хотя от него и происходит все — поскольку ни он не может быть сопричислен ко [всему] этому, ни ценность [всего, происшедшего от него] не может быть сопоставлена с его существованием, — так и Ум является единственной вечной и [существующей] вне времени ипостасью; он служит временем для существующих во времени, пребывая в неизменности своего вечного существования».

Кирилл Александрийский. «Против Юлиана». 1, 39.

О них [о философах, дающих определения природе Бога] писали Плутарх и другие известные у них [у язычников] авторы, а также нападающий на нас [христиан] Порфирий.

18. Иоанн Малала. «Хронография». 2, 18.

Плутарха Херонейского хвалит Порфирий в своей «Философской хронике».

19. Иоанн Цец. «Хилиады». 11, 377, строки 518–526.

«Энкиклическими»[16] называются также науки.
Круг [κύκλος] — это завершение всех наук, [а именно]
грамматики, риторики, а также само́й философии
и четырех относящихся к ней искусств —
арифметики, музыки, геометрии
и обходящей небо астрономии.
Все это также называется «энкиклическими науками»,
как написал Порфирий в «Жизнеописаниях философов»
и многие другие ученые мужи.



[16] Буквально: «входящими в круг».



О ПЕЩЕРЕ НИМФ[1]



I

Озадачивает толкователей описание пещеры на Итаке:

Где заливу конец, длиннолистая есть там олива.
Возле оливы — пещера прелестная, полная мрака.
В ней — святилище нимф; наядами их называют.
Много находится в этой пещере амфор и кратéров
Каменных. Пчелы туда запасы свои собирают.
Много и каменных длинных станков, на которых наяды
Ткут одеянья прекрасные цвета морского пурпура.
Вечно журчит там вода ключевая. В пещере два входа:
Людям один только вход, обращенный на север, доступен;
Вход, обращенный на юг, — для бессмертных богов. И дорогой
Этою люди не ходят, она для богов лишь открыта[2].

---

[1] Перевод с древнегреческого сделан по изданию: Πορφυρίου περὶ τοῦ ἐν τῇ Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου. Ed. L. Holstein. Trajecti, 1765. — *Прим. перев.*

[2] *Одиссея*, XIII, 102–112.

II

Гомер явно описал эту местность, не посетив ее лично. Мы утверждаем это, основываясь на свидетельствах тех путешественников, которые оставили подробные письменные описания Итаки, но не упомянули подобной пещеры на ней, как пишет Кроний. Впрочем, не стоит удивляться этому. Было бы нелепо, если бы Гомер, придумав пещеру ради осуществления своего поэтического замысла — изображения двух разных путей, назначенных для смертных и для богов, — надеялся бы на то, что люди поверят в действительное существование этого места на Итаке. Если существование подобной пещеры могло бы быть возможным, то сама Природа позаботилась бы о создании путей для людей и для богов. Поскольку мир наполнен людьми и богами, вряд ли такие чудесные пути находились бы только на Итаке.

III

Уточнив это, Кроний утверждает, что не только книжники, но и неграмотные люди легко поймут, что в этих стихах Гомер явно пользуется символическими образами и аллегорическим языком. Только благодаря подобному стилю можно как бы естественно и правдоподобно рассказать об этих мифических путях и вызвать у читателя желание узнать, какой вход предназначен для людей, а какой — для богов, и еще понять, какое значение имеет образ пещеры, где находятся эти входы. Гомер называет пещеру «святилищем нимф»: она и прелестна, и полна мрака, хотя вряд ли можно считать мрак прелестным — он, как правило, зловещ.

Кроме того, почему пещера эта считается святилищем не просто нимф, но именно наяд? Какую еще функцию выполняют пустые кратеры и амфоры, в которых пчелы

хранят мед, как в улье? Что означают станки, размещенные в Пещере в качестве жертвенного дара нимфам? Эти станки тоже вызывают любопытство у читателя, потому что они не из дерева и не из какого бы то ни было материала, который обычно используют для подобных сооружений, но из такого же камня, что кратеры и амфоры. Хотя, прочитав разбираемые стихи, не так уж сложно догадаться об их истинном назначении: на них нимфы ткут одеяния «цвета морского пурпура», видом прекрасные и на ощупь чудесные. Но кто ж поверит в то, что богини ткут одеяния цвета пурпура в темной пещере на станках из камня, особенно после того, как сам Гомер рассказал об осязаемых свойствах ткани? Кроме того, вызывает недоумение и то, что в пещере два входа, из которых один предназначен для людей, а другой — для богов. Весьма необычно и то, что доступный для людей вход расположен в северной части пещеры, в то время как вход для богов — в южной.

Эта деталь поистине непонятна. Почему поэт проигнорировал восточное и западное направление? Тем более, что почти во всех храмах статуи и вход расположены к востоку, в то время как входящие, когда молятся к богам и совершают обряды, смотрят на запад.

IV

Несмотря на то, что в приведенных стихах повествование изобилует такими непонятными деталями, перед нами не сказка, придуманная для развлечения читателя, но и не описание реального места. Гомер, который неслучайно изобразил сакральное оливковое дерево возле пещеры, вложил в этот текст очень глубокий смысл. Уже древние толкователи отметили сложность этого отрывка, и мы, также

пытающиеся постичь мудрость Гомера и его времени, не можем не согласиться с ними. В свете сказанного, легкомысленно, на наш взгляд, относятся к произведениям Гомера те, кто составил описание Итаки и посчитал пещеру и все, что с ней связано, сущей выдумкой поэта.

Наоборот, достойными всякого уважения и внимания нам кажутся те, кто при составлении описания того края отнесся непредвзято к свидетельству Гомера. Среди них стоит упомянуть Артемидора Эфесского, который в пятой книге своего труда, составленного из одиннадцати книг, пишет так:

«Уплывая к востоку из Панорма, пристани Кефалонии, на расстояние двенадцати стадиев, мы доплывем до Итаки, протяженность которой — восемьдесят пять стадиев. Этот остров узок и горист, его пристань называется Форкином, возле нее находится пещера, священная для нимф, где, по преданию, феаки высадили Одиссея».

Согласно этому источнику, нельзя считать свидетельство Гомера чистой выдумкой. Вне зависимости от того, ограничился ли Гомер простым пересказом уже сложившейся легенды или добавил еще что-то от себя, остается неразрешенным вопрос о том, какие были соображения и цели как у тех, кто стал считать это место священным, так и у Гомера, который рассказал о нем. Ибо древние никогда не стали бы считать какое бы то ни было место священным без веских оснований, и сам Гомер никогда ничего не сочиняет просто так, но всегда ссылается на уже существующую традицию. Чем убедительнее мы докажем, что рассказ о пещере — не выдумка самого Гомера, ибо она и до него считалась священной, тем насыщеннее древней мудростью окажется свидетельство Гомера. Именно по этой причине сто́ит — и даже необходимо — исследовать и изложить символическую глубину, связанную с образом этой пещеры.

V

Итак, древние считали все пещеры во всем мире и в каждой отдельной стране священными, поскольку они отождествляли недра земли с символом первичной материи, из которой состоит вселенная. Некоторые еще считали, что и земля была составлена из этой первичной материи, и что пещеры олицетворяли собой созданную из нее вселенную.

Ибо, как правило, пещеры образуются естественным образом и глубоко уходят в землю. Скованные в однородном камне, полые внутри, они тянутся к неопределенному внешнему пространству земли. Самозародившийся и самообразовавшийся мир соприроден земле, которую древние называли метафорически камнем, поскольку она по своей природе груба и хаотична. Именно благодаря ее бесформенности древние еще называли землю бесконечной. Поскольку она зыбка и лишена гармонии, исходящей от любой разумной формы, через которую земля принимает внешнюю оформленность и становится видимой, древние видели что-то священное во влажности и, по словам поэта, во мраке пещер, потому что влажность и мрак олицетворяли все бесформенное, которое появляется в мире через первичную материю.

VI

С одной стороны, стало быть, мир тёмен и погружен во мрак из-за материи, а с другой — прекрасен и прелестен благодаря единению материи с гармоничными формами и порядком, которые украшают его. Поэтому мир символически напоминает именно пещеру: он прекрасен и прелестен для тех, кто разумно проникает в него, постигая его великую гармонию, но темен и погружен во мрак для тех,

кто старается проникнуть разумом в его бездонное и неразличимое основание. Все, что находится на поверхности пещеры, прелестно, в то время как все, что находится в ее недрах, является источником темноты и мрака. Именно так персы изображают мистерию схождения души в подземный мир и ее возвращения на свет, называя место, где происходит мистерия, «пещерой». Как пишет Евбул, когда Зороастр освятил во имя Митры, творца и отца всего живущего, пещеру в горах, граничивших с Персией, плодородной и богатой источниками, эта пещера олицетворяла для него, Зороастра, образ созданной Митрой вселенной, поскольку в ней все было уместно расположено и всякое пространство внутри нее символизировало природные элементы, из которых составлен мир, и все его регионы.

После Зороастра и среди остальных народов распространился обычай проводить мистериальные обряды в пещерах, либо естественных, либо созданных руками человека. Как небесным богам возводятся святилища, храмы и жертвенники, а земным богам и героям — памятники, так принципу сокровенного и глубинного мира и нимфам посвящены пещеры — из-за вод, которые текут или рождаются в пещерах и охраняются нимфами, как мы объясним чуть позже.

VII

Древние, как мы уже говорили, считали пещеры олицетворением не только чувственного мира, но и всех невидимых сил — из-за того, что все пещеры темны: так же темна и невидима сущность божественных сил. Например, Кронос выбирает пещеру в Океане и там прячет своих детей, Деметра воспитывает Кору в пещере среди нимф. Но об этом можно более исчерпывающе узнать в трудах тех, кто писал о делах богов.

VIII

Впрочем, всем известно, что пещеры считались священными для нимф, и особенно для наяд, которые жили возле водных источников и от этих источников получили свое название. Об этом свидетельствует и *Гимн Аполлону*, где мы читаем:

Для тебя открыли источники умственных вод
в пещерах, вскормленные духом земли
благодаря вещему оракулу Музы:
проливая свою влагу на земле <...>
неустанно подносят смертным сосуды,
наполненные сладкими течениями.

На этом символическом значении пещер, думаю, основали свое учение и пифагорейцы, а после них и сам Платон, который изобразил мир как пещеру. Именно по этой причине у Эмпедокла силы, ведущие души в преисподнюю, говорят:

Вот, мы пришли в скрытую пещеру.

У Платона, в седьмой книге *Государства*, читаем: «Вот люди в подземной пещере, у которой вход так же просторен, как она сама». На замечание собеседника: «Странный образ ты выбрал», — читаем следующий ответ: «Необходимо ведь, дорогой Главкон, уподобить этот образ тому, о чем мы говорили раньше: видимое место нашего пребывания на земле — тюрьма, а огонь, горящий в пещере — сила Солнца».

IX

Как ясно из сказанного, мы доказали, что все, кто занимается вопросами о природе богов, считали пещеры вопло-

щением не только мира и вселенских сил, но, как мы уже говорили, и умозрительной сути Вселенной. К таким заключениям их, конечно, толкали разные мотивы и причины.

Действительно, пещеры считались олицетворением чувственного мира, поскольку они темны, каменисты, сыры. Таковым является и чувственный мир — из-за первичной материи, из которой он составлен: эта материя зыбка и не поддается гармонии.

Однако, благодаря своей твердой и непоколебимой сути, пещеры олицетворяют и умозрительное начало Вселенной, потому что невозможно заглянуть глазами в ее глубинные недра. И силы, управляющие миром и Вселенной, невидимы, особенно те, которые оживляют материю. Ведь пещеры считались видимыми символами своих качеств — они образовались естественным путем, в них мрак ночной и сплошной камень, — но, вопреки мнению многих, не своей формы, потому что редко бывает у [естественных] пещер такая сферическая форма, какую мы видим у гомеровской пещеры.

X

Итак, у пещер двойственная природа. Их считали сущностным олицетворением не только умозрительного, но и чувственного начала. Однако пещера, описанная Гомером, не может быть олицетворением умозрительного начала, ведь в ней постоянно текут источники, а потому она олицетворяет чувственное начало, соединенное с первичной материей. Поэтому такая пещера считается священной не для горных нимф или других нимф подобного рода, а именно для наяд, которые получили свое название от водных источников.

В частности, мы называем наядами только те силы, которые охраняют водные течения и источники, в то время как

древние так называли и души, оказавшиеся в плену рождений. В древности считали, что души тянутся к воде, которая оживлена божественным духом, как пишет Нумений, упоминая при этом слова пророка: «Дух Божий носился над водами»[3].

По этой причине египтяне изображали даймонов стоящими не на твердой поверхности, а в лодке. Так они изображали и Солнце, и — что очень важно — все души, которые, оказавшись в плену рождений, облекались во влажное начало. Понятнее становятся слова Гераклита: «Душам сладостно, не умерев, стать влажным началом: заключение в бытии для них сладостно». И в другом месте: «Наша жизнь кажется их смертью, а их жизнь кажется нашей смертью». По этой причине поэт называет «влажными» все души, которые находятся в процессе становления: они пронизаны влажным началом. Поэтому им приятны кровь и влажное семя, растениям же нужна вода в качестве пищи.

XI

Впрочем, некоторые считают, что воздушные и небесные существа питаются влажными парами, исходящими от источников и рек, и другими испарениями. Стоики были еще убеждены в том, что Солнце питается испарениями от моря, Луна — испарениями от источников и рек, а звезды — испарениями от земли. Поэтому Солнце существует как умозрительная масса, согретая морем, а Луна и звезды существуют, соответственно, благодаря рекам и испарениям от земли.

Из этого неизбежно следует, что души либо телесны, либо бестелесны: когда они притягивают к себе тело, те

---

[3] ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα. Очевидный парафраз: *Быт.* 1:2; в тексте Септуагинты: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

души, которые должны быть заключены в крови и во влажной массе, тянутся больше всех к влажному и, увлажняясь, принимают новое тело. Именно поэтому души умерших [во время ритуалов, как и во время родов,] бывают привлечены [к явлению] пролитием желчи и крови. Среди них души тех, кто любит тела, притягивая к себе влажный дух, сгущают его как облако: ведь влажность, которая сгущается в воздухе, образует облако. Поскольку в них дух сгущается от лишней влажности, они становятся видимыми. Среди этих душ имеются такие, которые, осквернив дух, предстают в воображении некоторых в виде призраков. Однако даже такие души избегают плена рождений. Сам Гераклит написал: «Сухая душа очень мудра». Поэтому дух становится влажным и мягким от желания сокровенного единения, когда душа притягивает влажный пар от тяги к рождению.

XII

Следовательно наяды олицетворяют те души, которые должны быть заключены в плену рождений. Отсюда обычай называть девушек, которые скоро выйдут замуж, «нимфами» — в предвосхищении рождения нового существа — и окроплять их водами из источников.

Не следует забывать, что для душ, продвигающихся в совершенстве согласно с природой, и для даймонов, покровительствующих ро́дам, мир является священным и прекрасным, хотя по своей сути он мрачен и темен. На этом основании многие предполагали, что у душ воздушная природа, и в воздухе находится источник их жизни. По этой причине было решено освятить на земле место, которое было бы созвучно их природе — одновременно темное и прекрасное, по образу того самого мира, в котором, как в великолепном храме, задерживаются эти души. Таким же созвучным это

место является и для нимф, охраняющих водные источники. Ведь в той пещере воды текут постоянно.

XIII

Итак, допустим, что пещера, о которой мы толкуем, посвящена душам и невидимым божественным силам, в частности, нимфам, которые называются *пегеями*[4] и наядами, поскольку они охраняют водные источники. Какие же символы, соприродные и душам, и силам воды, мы сможем определить в разбираемых стихах *Одиссеи*? Эти символы должны подтвердить наше предположение о том, что пещера священна для обоих видов, т. е. для человеческих душ и для водных нимф. Мы уверены в том, что каменные сосуды и амфоры олицетворяют водных нимф.

Сосуды вообще являются священным символом Диониса, поскольку они — из глины: в качестве дара они угодны богу винограда, потому что плоды этого растения обожжены, как и глина, огнем неба.

XIV

А вот сосуды и амфоры из камня прекрасно подходят для нимф, охраняющих источники, которые рождаются из камней. Кроме того, было бы сложнее найти более подходящий символ для душ, попавших в плен бытия и индивидуальности. По этой причине поэт посмел сказать, что нимфы ткут на станках одеяния цвета пурпура, видом чудные.

---

[4] От ἡ πηγή — родник, источник.

Плоть образуется в первую очередь в костях и вокруг них. Ассоциация с камнем основана на том, что у животных кости содержат и камень. Поэтому станки — из камня. Одеяния цвета пурпура — это явно плоть, налитая кровью: ткань принимает алый цвет крови, и шерсть окрашена кровью животных. Плоть образуется благодаря крови и через нее.

Тело — это одеяние, в которое облечена душа: дивное видом явление в любом случае, независимо от того, любуемся ли мы просто его строением или совершенным его единством с душой.

У Орфея Кора, охраняющая все, что рождается из семени, тоже представлена как ткачиха, поскольку древние называли небо завесой, как будто боги были одеты небом.

XV

Почему же тогда амфоры наполнены не водой, а медоносными сотами? Потому, что в них, — пишет поэт, — пчелы хранят свой мед (τιθαιβώσσουσι μέλισσαι). Τιθαιβώσσειν («положить мед») означает τιθέναι τὴν βόσιν («положить пищу»): мед для пчел — и пища, и источник жизни.

Впрочем, те, кто исследовал вопросы о природе богов, часто пользовались образом меда для обозначения многих символов, потому что мед заключает в себе много качеств, в том числе способность очищать и хранить: многие продукты хранятся в меде, и медом излечиваются и очищаются старые незажившие раны. Он сладок на вкус, и пчелы, которые рождаются из быков, его собирают, облетая цветки.

По этой причине тем, кто посвящается в мистерии уровня Льва[5], капают на руки капли меда вместо воды, чтобы они могли медом умыть руки. При этом им жрецы приказывают

[5] Мистерии Митры разделялись на семь ступеней: Ворон, Нимф (т. е. Скрытый), Воин, Лев, Перс, Гелиодром, Отец. — *Прим. перев.*

сохранять руки всегда чистыми от всего болезненного, вредного и нечистого. Таким образом, посвященный принимает омовение, подобающее очистительной силе огня. Вода не допускается, потому что вода — враждебное огню начало. Капают капли меда и на язык, символически очищая его от всякой лжи.

XVI

Когда же посвящаемому, достигшему степени Перса, подают мед, как будто он, посвящаемый, — хранитель плодов, то мед понимается в этом посвящении как охранительная сила. Поэтому под нектаром и амброзией — о которых Гомер писал, что ими мажут ноздри умершего для того, чтобы его тело не разлагалось — некоторые считали правильным разуметь мед, поскольку мед — пища богов. Неслучайно Гомер называет нектар «красным»: в самом деле, мед тоже красного цвета. Мы впоследствии рассмотрим внимательнее, нужно ли отождествить нектар с медом.

У Орфея мы еще читаем, что Зевс обманул Кроноса, пользуясь медом: Кронос напивается им и, будто пьяный, засыпает. У Платона тоже читаем, что Порос напивается медом — именно медом, а не вином. Согласно Орфею, Ночь так советует Зевсу обмануть Кроноса:

> Когда увидишь его под ветвистым дубом, от создания жужжащих пчел опьяневшего, свяжи его[6].

Вот какой расправе подвергается Кронос: его, связанного, оскопили, как Урана. Мыслители, исследующие природу богов, считают, что такая расправа имеет иносказательный смысл: боги оказываются в плену собственных желаний

[6] *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O. Kern. Berlin, 1922. *Фр.* 154,

и низведены в мир рождений и становления. Новые невидимые силы рождаются от пролитого богами семени. Урана, сошедшего к Рее из желания плотского соединения, оскопляет Кронос. Ведь для богов наслаждение, получаемое от плотского соединения, равносильно наслаждению, получаемому от меда, через который обманутый Кронос тоже был оскоплен. В самом деле, Кронос движется в противоположном направлении по сравнению с Ураном, в то время как невидимые силы спускаются вниз с неба и с планет. Силы, спускающиеся с неба, были сначала захвачены Кроносом, а затем — Зевсом.

XVII

Стало быть, мед применяется как очистительное и как охранительное средство против естественных процессов распада и разложения. Благодаря этим качествам и наслаждению, получаемому при падении в мир рождений и становления, он считается символом, подобающим водяным нимфам, ибо охраняемые ими воды нетленны, чисты и оказывают важное содействие циклу рождений и становления.

Вода, благодаря своей влажной природе, незаменима в таком цикле. Поэтому в кратерах и амфорах пчелы хранят мед: кратеры символизируют источники. Неслучайно кратеры изображаются рядом с Митрой вместо источников. Символика амфор тоже понятна: амфорами мы черпаем воду из источников.

XVIII

Источники и потоки угодны и водным нимфам и, в частности тем нимфам, которые суть души, тем, которых древ-

ние называли пчелами, ибо они были источником наслаждения. Поэтому и Софокл мог о них написать так смело:

Рой мертвых жужжит и взлетает кверху[7].

Древние обычно называли «пчелами» и жриц Деметры, предназначенных для проведения мистериальных обрядов в качестве земных богинь. Кору тоже называли «Мелитой» [«Пчелиной»]. Пчелой называлась и Луна, как покровительница родов и становления. Иногда Луну называли и «Тельцом», поскольку ее самое благоприятное положение совпадает с созвездием Тельца. Между тем пчелы рождаются из быков. Быкородными назывались и души, заключенные в плену становления. А божество, тайно прислушивающееся к становлению, называли похитителем быков. Мед порой считали и олицетворением смерти, ведь через мед совершали обряд возлияния подземным богам, а желчь — олицетворением жизни. Этим древние хотели, конечно, сказать, что наслаждение губит душу, в то время как горечь оживляет и спасает ее: неслучайно богам приносили в жертву и желчь. Но возможна другая гипотеза: подобными ассоциациями древние как бы намекали на то, что смерть освободит от всех скорбей, а жизнь полна тягот и боли.

XIX

Однако древние называли равным образом пчелами не все души, заключенные в плену рождений и становления, а только те, которым было предназначено провести

---

[7] Софокл. *Фр.* 795 (*The Fragments of Sophocles.* Ed. A. C. Pearson. Cambridge, 1917).

праведную и созидательную жизнь и, сотворив угодные богам дела, снова стать свободными. Ибо такие души страстно желают вернуться на свою истинную родину и отличаются предельной справедливостью и трезвостью: поэтому и назывались «трезвыми» медовые возлияния. Эти души еще воздерживались от употребления бобов, которые они отождествляли с непрекращающимся циклом рождений, становления и окостенения: бобы — почти единственный вид растений с полым стеблем, которому не препятствуют перегородки между коленцами. В свете сказанного, соты и пчелы являются самыми подходящими символами для водных нимф и для душ, которые идут в мир рождений и становления подобно невестам.

XX

В глубокой древности, когда еще не было храмов, богам посвящались пещеры: на Крите, напомним, была пещера куретов, посвященная Зевсу; в Аркадии были пещеры, посвященные Селене и Пану Ликийскому; наконец, на острове Наксосе была священная пещера Диониса. Во всех областях, где люди поклонялись Митре, обряды в честь этого бога проводились в пещерах. Что касается пещеры на Итаке, то Гомер не просто пишет, что в ней два входа. Он еще уточняет, что одним входом эта пещера была обращена к северу, а другим, отведенным богам, — к югу. Северный путь спускается вниз. Поэт недвусмысленно говорит об этом. Относительного южного же мы не получаем никаких сведений. О нем Гомер пишет только следующее:

Вход, обращенный на юг, — для бессмертных богов. И дорогой
Этою люди не ходят, она для богов лишь открыта.

XXI

Осталось выяснить следующие вопросы: какая цель преследовалась теми, кто освятил пещеру, если Гомер действительно пишет правду, или что означают его загадочные стихи, если он все это придумал для осуществления некоего поэтического замысла.

Основываясь на том, что пещера олицетворяет Вселенную, Нумений и его друг Кроний говорят, что у неба два предела: один находится не южнее зимнего тропика, а другой — не севернее летнего. Летний тропик находится в созвездии Рака, а зимний — в созвездии Козерога[8]. Поскольку созвездие Рака к нам очень близко, то его правильно отводят к Луне как наиболее близкой нам. Созвездие Козерога менее различимо, поэтому его соотносят с самой далекой и выше всех стоящей планетой, т. е. с Кроносом [Сатурном].

XXII

Таково расположение знаков зодиака от Рака до Козерога: сначала Лев, жилище Гелиоса, потом Дева, жилище Гермеса, потом еще Весы, жилище Афродиты. Затем идут по порядку: Скорпион, жилище Ареса, Стрелец, жилище Зевса, Козерог, жилище Кроноса.

В обратную сторону от Козерога идут: Водолей, жилище Кроноса, Рыбы, жилище Зевса, Овен, жилище Ареса, Телец, жилище Афродиты, Близнецы, жилище Гермеса, Рак, жилище Селены.

---

[8] «Тропик» — «поворот» (древнегреч.), т. е. зимний и летний тропики напрямую связаны с соответствующими солнцеворотами (солнцестояниями): во время зимнего солнцестояния Солнце проходит через созвездие Козерога, во время летнего — через созвездие Рака. — *Прим. ред.*

Согласно мудрецам, изучающим природу богов, были два вселенские входа: первый соответствовал Раку, второй — Козерогу. Платон называет эти входы «двумя отверстиями». У созвездия Рака находится вход, по которому души спускаются вниз, в то время как у знака Козерога находится вход, по которому они поднимаются. Вход у созвездия Рака — северный и ведет вниз, а у Козерога вход — южный и ведет вверх. Северный вход предназначен для душ, которые должны быть заключены в плену рождений и становления.

XXIII

По северному входу спускаются вниз люди, по южному же поднимаются не сами боги, а те, кто восходит к ним. И это наиболее правильная интерпретация, потому что сам поэт назвал этот путь свойственным не богам, а бессмертным — что может быть распространено не только на тех, кто по своей природе бессмертен, но и на души.

Говорят, что и Парменид упомянул об этих входах в книге *О природе*, и что память о них сохранилась у римлян и у египтян.

Римляне отмечают праздник в честь Кроноса, когда Солнце входит в созвездие Козерога, во время праздника надевают на рабов одежду свободных, и всё у них в те дни считается общим. Этим законодатели хотели показать, что благодаря особенному расположению небесных тел даже те, кто родился рабом, во время праздника, посвященного Кроносу, и в жилище, принадлежащем ему, освобождаются и, получив новую жизнь, вступают в новый цикл рождений и становления. Путь схождения для них начинается от Козерога, который ассоциируется с январем. По этой причине римляне называют дверь *janua* и январь — *Januarius*, т. е.

месяцем-привратником, когда Солнце поднимается от Козерога к востоку, поворачивая в северную часть.

XXIV

У египтян начало нового года совпадало не с созвездием Водолея, как у римлян, а с созвездием Рака. Сотис, который греки называют созвездием Пса, находится возле созвездия Рака.

Новолуние у них начинается с восхода Сотиса, который является началом цикла рождений и становления во Вселенной. Кроме того, египтяне помещали входы не на востоке, не на западе, не в области равноденствия, соответствующей Овну и Весам, но на юге и на севере (у самого южного входа на юге и у самого северного — на севере), поскольку пещера посвящена водным нимфам и душам, а эти места наиболее подходят для заключения душ в плену становления и для их дальнейшего ухода оттуда через смерть.

Что же касается Митры, то ему было отведено местопребывание возле области равноденствия. Оно было самым подходящим для него. Поэтому Митра носит меч Овна, знака Ареса, и едет на быке Афродиты: Митра, согласно символике Тельца, является творцом Вселенной и цикла рождений и становления. Кроме того он находится возле равноденственного круга: с правой стороны — север, а с левой — юг. Он держит возле себя южное полушарие, ибо оно жаркое, и северное полушарие, в силу холодного ветра.

XXV

Впрочем, души, заключенные в плену рождений и становления или уходящие из него, достаточно разумно отождест-

влены с ветрами на том основании, что души, как считают некоторые, притягивают дыхание [ветров] и заключают его в себе. Однако северный ветер более благотворно действует на души, которые должны быть заключены в становлении, потому что дуновение северного ветра «оживляет» людей, которые находятся при смерти:

Вскоре однако вздохнул, и дыхание ветра Борея
Дух его вновь оживило, дышавший нечасто и тяжко[9], —

в то время как южный ветер ускоряет наступление смерти. Дело в том, что более холодное дыхание северного ветра замораживает и задерживает душу в холоде земного становления, а дыхание другого, южного, будучи теплее, «испаряет» душу и приближает ее к огню божественности. Но места нашего земного обитания более соприродны северному ветру, поэтому павшие в мир становления души принимают этот ветер, а возвращающиеся к божественности — принимают южный. Это неизбежно. Такое свойство упомянутых ветров нам также объяснит, почему северный ветер дует с большей силой в начале своего появления, а южный усиливается к концу. Ведь первый спускается непосредственно к тем, кто живет под полюсом, а второй несравненно более далек: ему понадобится время для того, чтобы набраться мощи и полностью показать свою силу.

XXVI

Нужно добавить следующее: души входят в мир рождений и становления через северный вход, поэтому древние

[9] *Илиада*, V, 698. Здесь и везде ниже — перевод В. В. Вересаева. — *Прим. перев.*

стали считать этот ветер склонным к плотской любви. Гомер так пишет о нем [Борее]:

Образ принявши коня черногривого, их [кобылиц] покрывал он,
И, забрюхатев, двенадцать они жеребят народили[10].

Еще говорят, что он похитил Орифию, и она родила ему Зета и Калиса. Наоборот, те, кто отводит богам южную сторону, [говорят, что] при приближении полудня закрывается завеса в жилищах богов. В этом предании соблюдено наставление Гомера, согласно которому людям нельзя входить в храм, когда бог Солнца склоняется к югу, ибо «путь этот для бессмертных лишь открыт».

XXVII

Когда бог Солнца достигает полуденного зноя, на дверях ставят знаки юга и полудня. Никогда не разрешается разговаривать в дверях и на пороге, потому что двери священны. Поэтому пифагорейцы и египетские мудрецы, почитающие молчанием бога, являющегося творцом Вселенной, не разрешали разговаривать при проходе через двери или ворота.

Гомер тоже знает, что двери священны, как читаем в рассказе об Ойнее, который потрясает дверь вместо того, чтобы умолять:

Потрясая крепко сколоченные створки, умоляя сына[11].

Гомер также знает, что небесные входы, доверенные Орам, стоят в туманных местах, открываются и закрываются облаками:

---

[10] *Илиада*, XX, 224–225.

[11] *Илиада*, IX, 583.

Иль отодвинуть плотную тучу или закрыть[12].

Двери этих входов грохочут, потому что и громы рождены облаками:

Сами собой замычали небесные врата, вверенные Орам[13].

XXVIII

В другом месте Гомер пишет о солнечных воротах, т. е. о Раке и о Козероге. Солнце проходит по этим знакам от севера к югу и обратно — от юга к северу. Козерог и Рак находятся внутри Млечного Пути и занимают его самые отдаленные пределы: Рак занимает северный предел, а Козерог — южный.

Согласно Пифагору, множество видений, которые предстают перед нашим сознанием во сне, составлено из душ, которые собираются в Млечном Пути — названном так, потому что души питаются молоком, когда падают в мир становления. Поэтому когда вызывают души, предлагают им возлияния из меда и молока: ведь из тяги к наслаждениям эти души падают в мир становления, и молоко образуется вместе с появлением новых живых существ на свет.

Кроме того, южные регионы порождают тела маленького роста: жара их предельно иссушает и делает маленькими и худыми. Наоборот, северные регионы укрепляют тела, которые бывают весьма высокого роста. Это доказано на примере кельтов, фракийцев, скифов и их стран, которые богаты водой и пастбищами. Само название северного ветра — Борей — происходит от слова «пастбище», что

---

[12] *Илиада*, V, 751.

[13] *Илиада*, V, 749.

означает также «питание». Этот ветер, дующий из богатых питанием стран, является, в свою очередь, питательным.

XXIX

Итак, смертному роду, оказавшемуся в плену рождений и становления, более подходит север, в то время как южные регионы соприродны более близкому к богам роду. Аналогичным образом, восток более подходит богам, а запад — даймонам.

Поскольку природа основана на конфликтующих друг с другом началах, везде стали почитать всё, что олицетворено символом двух входов, двух дверей. Ведь любой путь может быть либо умозрительным, либо чувственным. Чувственное движение возможно либо через звезды, либо через планеты, либо по бессмертному пути, либо по смертному. Существует еще несколько разных противоположных средоточий: одно средоточие находится над землей, а другое является подземным. Одно еще находится на западе, а другое — на востоке. Затем, есть правая сторона и левая, ночь и день: гармония мира напряжена между противоположностями и сверкает в них.

Платон говорит о двух отверстиях: через одно проходят те, кто восходит к небу, через другое же — те, кто спускается на землю. Разбирающиеся в божественном мироздании определяют Солнце и Луну как средоточия, через которые проходят души: через Солнце восходят, через Луну спускаются. Согласно Гомеру, существуют два сосуда:

Полны даров — счастливых один, а другой несчастливых[14].

[14] *Илиада*, XXIV, 528.

XXX

В диалоге *Горгий* Платон принимает образ сосуда как символ души. С одной стороны, она добродетельна, с другой же — зла; она может быть одновременно разумна и неразумна. Ведь сосуды, так же как и души, вмещают в себя таковые качества и свойства. У Гесиода мы тоже читаем о двух сосудах: один из них закрыт, а другой раскупорен тягой к наслаждениям, его содержимое расплескивается во все стороны, в нем остается только надежда. Это правильная метафора: легкомысленная душа, рассеивая себя в материи, лишается внутренней дисциплины и, как правило, питает себя только наивными надеждами.

XXXI

Поскольку все двойственное, т. е. все, что «имеет две двери», олицетворяет собой саму природу, то и у гомеровской пещеры, разумеется, два совершенно разных по назначению входа: один вход доступен только богам и благороднейшим из людей, другой предназначен для обычных и более легкомысленных смертных.

Платон тоже принимает это учение, и ему явно известна символика кратéров: но вместо них он пользуется образом пифосов, а вместо входов, как мы уже говорили, пишет об отверстиях.

Ферекид Сиросский тоже пишет об углублениях, ямах, пещерах, дверях и входах: под всем этим он подразумевает навязанный душам цикл рождений и смертей. Но мы не желаем чересчур растянуть наше толкование подробным упоминанием взглядов всех философов и мудрецов, разбирающихся в божественном и высказавшихся об этом вопросе: на наш взгляд, мы и так исчерпывающе объяснили смысл и значение стихов Гомера о пещере.

XXXII

Осталось разобрать символическое значение маслины, выросшей в конце пристани, возле пещеры. На значение маслины намекает сам поэт, который вложил в этот образ нечто особенное. Гомер не просто пишет, что там была маслина. Он уточняет, что она выросла в конце залива:

Где заливу конец, длиннолистая есть там олива.
Возле оливы пещера...

Она появилась там не случайно, как некоторые могли бы возразить, ибо она является важной деталью загадочного образа пещеры. Вселенная тоже возникла не случайно и не стихийно, но является результатом мудрого божественного замысла и разумной природы. Таким же образом оливковое дерево, символ божественной мудрости, выросло возле пещеры, олицетворяющей Вселенную. Действительно, олива — священное дерево Афины, и Афина олицетворяет мудрость. Поскольку она родилась из головы Зевса, искусный в божественном Гомер правильно разместил маслину в конце залива. Этим он показал, что вселенная возникла не сама собой и не по непредсказуемой случайности, но благодаря разумной природе и мудрости, которая отделена от нее, но в то же время близка, поскольку маслина выросла на самой оконечности пристани.

XXXIII

Олива, которая к тому же является вечноцветущей, обладает свойством, совершенно соприродным душам, отправленным в мир становления, которым посвящена пещера. Летом листья обращаются светлой стороной вверх,

а зимой эта сторона поворачивается вниз. Поэтому и молящиеся протягивают масличные ветви в надежде на то, что мрак опасностей превратится в свет.

Маслина, которая, напомним, является вечноцветущей, приносит плод, который смягчает страдания и приносится Афине. Победителям в состязаниях вручают венок из листьев этого дерева, ветвями которого пользуются и молящиеся.

Вселенная тоже управляется разумной природой, она оживлена вечной и вечноцветущей мудростью, которая вручает атлетам жизни победный венок и избавление от многих тягот. А творец вселенной, он же демиург, сохраняющий мир в гармонии, утешает подавленных скорбями и прибегающих к молитве.

XXXIV

В этой пещере, — пишет Гомер, — нужно сложить с себя все нажитое в мире становления и одеть рубище молящегося, истязая свое тело, сопротивляясь всему ненужному и укрощая свои чувства в подчинении Афине, сидя рядом с ней у корней оливы: Афина нам подскажет, как отсечь все коварные страсти собственной души.

В самом деле, Нумений считал — на мой взгляд, не без основания, — что Одиссей, согласно Гомеру, олицетворяет образ тех, кто проходит по всем этапам испытаний рождений и становления и, таким образом, восстанавливает свое достоинство перед лицом бессмертных [богов], которые далеки от бурь и не ведают опасности моря:

Доколе в край не прибудешь к мужам, которые моря не знают,
Пищи своей никогда не солят...[15].

[15] *Одиссея*, XI, 122–123.

Впрочем, и для Платона море, морская вода и волны олицетворяют материальную сущность мира.

XXXV

По этой причине, мне кажется, Гомер назвал залив Форкином:

...Залив один превосходный
Старца морского Форкина[16].

От этого именно Форкина Гомер в начале *Одиссеи* производит дочь по имени Фооса, мать циклопа, ослепленного Одиссеем. Таким образом, и на родине Одиссея осталась некая память о прежних поступках героя. Поэтому Одиссей правильно поступает, когда сидит под маслиной как проситель и молится Афине, масличной ветвью умиротворяя домашнего даймона.

Ведь сложно было освободиться от чувственной жизни тому, кто эту жизнь ослепил и попытался уничтожить одним ударом. Такого смельчака преследует гнев морских и земных богов, охраняющих материальные начала вселенной. Этих богов следует сначала умиротворить жертвами, терпением и мытарством нищей жизни: то сражаясь со страстями, то завораживая и обманывая, принимая любое испытание, — пока не станет возможным, сбросив свои нищенские тряпки, завладеть всем.

Но и тогда такой человек не освободится окончательно от тягот жизни. Окончательное освобождение произойдет, когда он совсем выйдет из моря и настолько забудет морские и материальные дела, что спутает весло с зерновой лопатой из-за полного незнания морских орудий и трудов.

[16] *Одиссея*, XIII, 96.

XXXVI

Не стоит считать эти объяснения малоубедительными. Не стоит также считать, что это всего лишь произвольные предположения, придуманные теми, кто не разбирается в этом вопросе. Напротив, считаясь с древней мудростью и с глубоким разумом Гомера, совершенного в любой добродетели, мы не можем не признать, что посредством поэтического вымысла он передал символическими образами божественные тайны.

Если бы Гомер не основал свое повествование на чем-то подлинном, слегка изменив его, то не смог бы убедить читателя и передать ему глубинные истины.

Но подобные размышления мы снова затронем в другом труде. Тут заканчивается толкование о смысле, вложенном в образ пещеры.





К АНАТОЛИЮ[1]. ГОМЕРОВСКИЕ ВОПРОСЫ



Поскольку в наших с тобой беседах, Анатолий, зачастую приходилось обсуждать гомеровские вопросы и я пытался показать, что в большинстве случае Гомер получает истолкование на основании самого же текста, тогда как мы, в силу полученного в детстве образования, измышляем главным образом изысканные толкования вместо того, чтобы внимательно рассматривать то, что он говорит, — ты побуждал меня записать сказанное, чтобы не дать ему исчезнуть из

[1] Речь идет о св. Анатолии епископе Лаодикийском, день памяти 3 июля (скончался 3 июля 283 г.). Это был александрийский перипатетик, славный равно своими математическими познаниями и политическим мужеством. Епископом он был провозглашен неожиданно для себя самими жителями Лаодикии, когда проезжал через этот город. Сохранились фрагменты из его Введения в математику (*Основы арифметики* у Иеронима) в 10 книгах и *Правило о Пасхе* (опубликовано в 10-м томе *Patrologiae Graeca*). Упоминается Евсевием Кесарийским (*История Церкви*, VII, 32) и Иеронимом Стридонским (*О знаменитах мужах*, 73).

памяти и погрузиться в забвение. Не в силах устоять перед твоими просьбами, из любви к тебе и другим почитателям Гомера я попытаюсь не только изложить то, о чем мне случалось говорить тогда, но и дополнить это, обращаясь при случае также к ниболее важным соответствующим исследованиям о Гомере и рассматривая эти вопросы как подготовительное упражнение к беседам о нем, в которых многими из сведений, касающихся словесных выражений, большинство исследователей, занимающихся соответствующими вопросами, либо пренебрегают, либо не принимают их в расчет, поскольку эти исследователи решили следовать стихам, которые представляются им совершенно ясными. И каждый, кто занимался таким разысканием, отдает себе отчет, какое мнение было у него относительно исследуемых стихов до того, как мы дали им толкование. Действительно, признавая, что мы говорим то же самое, он убедится в верности своего суждения о том, что предполагал ранее, или же, если прежнее суждение окажется ошибочным, он изменит свое мнение и окажется полезен нам, выводя на верный путь блуждающих в неуверенности.

ГЛАВА I

Мы рассматривали значение и разбирали смысл следующих стихов:

Еду — и сделаю путь, о котором я здесь говорю вам;
Еду в чужом корабле (ἔμπορος), ибо сам ни гребцов не имею,
Ни корабля своего (ἐπήβολος): вам выгодней так показалось[2]*!*

---

[2] *Одиссея*, II, 318–320. Здесь и далее цитаты из гомеровских поэм приводятся в переводе В. В. Вересаева, за исключением оговоренных особо.

Что значит ἔμπορος и ἐπήβολος, и к чему относятся слова: «*Вам выгодней так показалось*»?

По-видимому, слово ἔμπορος употреблено Гомером не в согласии с верным использованием в языке, но для обозначения тех, кто путешествует по морю на чужом корабле, кого мы теперь обычно называем ἐπιβάται («пассажиры»). Это показывает и сам Гомер, когда говорит в другом месте:

Иль один, на чужом корабле, как попутчик (ἔμπορος),
К нам ты приехал[3]...

А с другой стороны, аттические писатели среди тех, кто отправляется в плавание на триерах, называют ἐπιβάται тех, кто сражается, и ἐπίκωποι — тех, кто держит весла. Точно так же среди находящихся на колеснице тех, кто сражается, Гомер называет παραβάται, а тех, кто держит вожжи, — ἡνίοχοι[4]; так что это значение они имеют у аттических писателей, которые тех, кто находится на триерах, называют соответственно ἐπιβάται и ἐπίκωποι. Несомненно, что слово ἔμπορος образовано Гомером не от πορίζειν — «обеспечивать», а от πόρος, т. е. «путь». Он ставит πόρος в связь с водным путем, говоря:

Многое я претерпел, пути испытуя морские (πόρους ἁλὸς)[5],

и

Но лишь приехали к броду (πόρον) реки, водовертью богатой[6].

Итак, когда говорят ἐγγαμεῖν — «жениться» не в своем, а в чужом доме, — так же говорят ἐμπορεύεσθαι, т. е. плыть на чужом корабле.

[3] *Одиссея*, XXIV, 300–301.

[4] *Одиссея*, XXIII, 132.

[5] *Одиссея*, XII, 258.

[6] *Илиада*, XIV, 433.

Что же касается слова ἐπήβολος, то оно означает того, кто отдает приказ и является господином, — от βολή и βάλλειν, что означает «достигать цели», откуда также:

и его сохрани (βάλλεο) *ты на сердце*[7], —

т. е. «а ты возьми это, отдав приказ в своих мыслях». Равно как и βουλή в определенном смысле это βολή, почему и сказано:

Взят по мысли (βουλῇ) твоей ... город Приама[8], —

как если бы было сказано: «И город Приама был взят твоим оружием и твоим луком со стрелами». А отсюда ты поймешь также:

Зевсовым ветром гонимый, шел к Ферам[9]...

Картина создана путем метафоры теми, кто определяет себе далекую цель, которой нужно достичь:

Солнце меж тем закатилось, и тенью покрылись дороги.
Зевсовым ветром гонимый, шел к Ферам[10]...

К такому употреблению слова обращались также писатели и после Гомера: Софокл в *Алкмеоне*:

О, если бы я увидела тебя обладающим (ἐπήβολον) *здравым разумом*[11].

---

[7] *Илиада*, I, 297 (перевод Н. И. Гнедича).

[8] *Одиссея*, XXII, 230.

[9] *Одиссея*, XV, 297.

[10] *Одиссея*, XV, 296–297.

[11] Софокл. *Фр*. 104, p. 153 (Nauck, ed. 2).

Платон в первой книге *Законов*: «Стали обладателями (ἐπήβολοι) прекраснейшего пения»[12]; Гиперид в речи против Демада: «Никогда не становитесь обладателями (ἐπήβολοι γένεσθαι) войны или государственного устройства»[13]; Архипп в *Плутосе*: «Теперь, когда я стал обладателем богатства (ἐπήβολος)»[14]. Это выражение не поэтическое, а аттическое. Таким образом показано значение этого понятия.

Наконец, что касается слов:

Вам выгодней так показалось! —

то они произнесены с горечью, потому что Телемах говорит:

Еду — и сделаю путь, о котором я здесь говорю вам;
Еду в чужом корабле (ἔμπορος), ибо сам ни гребцов не имею,
Ни корабля своего (ἐπήβολος): [вам выгодней так показалось!][15] —

и относит это к тому обстоятельству, что его довели до нищеты. Ранее ведь он сказал:

Иль не довольно, что раньше, когда еще мальчиком был я,
Вы, женихи, богатства ценнейшие наши пожрали[16]*?*

Таков, следовательно, здесь смысл: из владельца корабля я превратился в его пассажира из-за того, что вы расхитили мое имущество.

---

[12] «В самом деле. Вы ведь не стали обладателями прекраснейшего пения». В действительности, речь идет не о первой, а о второй книге *Законов* Платона (666 d–e). — *Прим. перев.*

[13] *Фр.* 78, p. 109 (ed. Blass). Blass, Kenyon и Jensen предпочитают в своих изданиях следовать чтению *Комментариев* Евстафия, 1448: «Не становись обладателем ни города, ни государственного устройства».

[14] *Фр.* 37, p. 687 I (ed. Kock).

[15] *Одиссея*, II, 318–320.

[16] *Одиссея*, II, 312–313.

ГЛАВА II

Хотя часто даются указания на огни, которые троянцы зажигали по приказу Гектора:

...Дров для костров натаскайте побольше из леса,
Чтобы до рано рожденной зари всю ночь непрерывно
Много горело костров, чтобы зарево к небу всходило[17], —

затем:

Близко совсем от судов и стены на ночлег улеглися
Гордых троянцев сыны и союзники славные Трои.
Много огней разжигают по стану[18], —

а также:

Часто поглядывал он на простор илионской равнины
И удивлялся несчетным огням, что горели пред Троей[19], —

конечно же, неясны слова Долона, поскольку, когда его спросили:

Где расположена стража троянцев и где их ночлеги?[20] —

он отвечает:

Дальше от шума. Но стражи, герой, о которой спросил ты,
Нет никакой, чтоб особенно как-нибудь стан охраняла.
Все же огни, что ты видишь, — троянские; в этом нужда им;
Все они бодрствуют в стане и все убеждают друг друга

---

[17] *Илиада*, VIII, 507–509.

[18] *Илиада*, IX, 232–234.

[19] *Илиада*, X, 11–12.

[20] *Илиада*, X, 408.

Крепче охрану держать. А союзники славные Трои
Спят беззаботно, троянцам одним предоставив охрану[21].

В самом деле, что значит: «огни, что ты видишь, — троянские», коль скоро ранее было сказано, что они зажигали много огней? Если поставить этот вопрос, ответить на него с легкостью невозможно. Пытаясь найти ответ, мы говорили, что речь теперь не идет об огнях на равнине, но это значит: «Сколько туземных троянцев, а не иноземцев располагают костром»; о них поэт говорит и в другом месте:

Если бы все, сколько есть, собралися туземцы-троянцы[22], —

и в ином месте:

Сам к очагу своему он вернулся живой[23], —

а «очаг» — это дом, как сказано в стихах:

Сам к очагу своему он вернулся...

Говоря о том же другими словами, сказано:

Здесь твой супруг Одиссей, домой он вернулся[24]...

И еще о доме сказано: «очаг безупречного Одиссея»[25]. Стало быть, тот, у кого есть дом, — ἐφέστιος: «обладатель очага», а тот, кто живет как беглец вне своего города,

Ни очага, ни закона, ни фратрии тот не имеет[26].

[21] *Илиада*, X, 416–420.
[22] *Илиада*, II, 125.
[23] *Одиссея*, XXIII, 55.
[24] *Одиссея*, XXIII, 7.
[25] *Одиссея*, XV, 159; XVII, 156; XIX, 304; XX, 231.
[26] *Илиада*, IX, 63.

Итак, ὅσσαι μὲν Τρώων πυρὸς ἐσχάραι означает: «Сколько есть очагов у троянцев», — из чего следует: «Сколькие из троянцев имеют очаги и являются гражданами». А что здесь определяющее выражение πυρὸς ἐσχάραι («очаги с огнем») значит: «Граждане не покидают своих сторожевых постов», — на это указывают добавленные слова:

Все же огни, что ты видишь, — троянские; в этом нужда им;
Все они бодрствуют в стане и все убеждают друг друга
Крепче охрану держать. А союзники славные Трои
Спят беззаботно, троянцам одним предоставив охрану.

Отсюда ты поймешь также то, что сказано о феаках:

...и каждый из них под навесом[27], —

т. е. «никто не является чужестранцем, но все являются гражданами и обладают огнем в очаге». Это выражено посредством «слабого» согласного, т. е. δέχεσθαι = δέκεσθαι и οὐχί = οὐκί[28].

ГЛАВА III

Не знаю, исходя из чего, некоторые комментаторы предлагают понимать αἰόλος у Гомера в смысле ποικίλος («пестрый»), объясняя, например, αἰολόπωλον[29] как «от пестрого

[27] *Одиссея*, VI, 265.

[28] Порфирий хочет сказать, что в стихе: *Одиссея*, VI, 265, — Гомер использует ἐπίστ ον с π вместо φ, как в других местах (*Одиссея*, XXIII, 55; *Илиада*, II, 125), аналогично тому, как варьирует формами δέχεσθα = δέκεσθα и οὐχί = οὐκί.

[29] *Илиада*, III, 185.

коня», αἰόλος ἵππος[30] — «пестрый конь», а αἰόλον ὄφιν[31] — «пестрый змей». Это невозможно, и в действительности [это слово] означает «быстрый», потому что происходит от ἄελλα («буря»), которое возникло от ἄειν («дуть») и εἰλεῖν («стремительно вращаться»), как сам Гомер и объяснил, сказав: ὅν περ ἄελλαι/χειμέριαι εἰλέωσιν — «которого зимние бури удерживают»[32], т. е. «которого схватили, вращая, порывы бури»; равно как и о Борее он сказал: εἶλει γὰρ Βορέης ἄνεμος μέγας — «ветер Борей вращает»[33]. Как слово ἄελλα («буря») возникло от ἄειν («дуть»), так равным образом и θύελλα возникло от θύειν и εἰλεῖν, а θύειν — это «бурно вращаться»: как те, кто охвачен яростью (ἦ γὰρ ὅ γ' ὀλοιῇσι φρεσὶ θύει),

Безумствует он в погубительных мыслях[34].

Поэтому-то вакханок называют также «фиадами». Посему Ирида названа ἀελλόπος («буйноногой»)[35], а Гомер, сменив имя, называет ее ποδήνεμος («ветроногая»)[36]; точно так же, изменив выражение, он говорит πόδας αἰόλος ἵππος («быстроногий конь») и, сказав ἀργυπόδας κύνας («быстроногие псы»)[37], в другом месте употребляет емкое выражение καὶ κύνας ἀργούς («и быстрые псы»)[38]; также он употребляя и емкое выражение αἰολοπώλους, говоря о «быстроногих конях». Поэтому и черви названы αἰόλαι[39] из-за того, что они быстро вращаются (εἰλεῖσθαι); αἰόλοι названы также и шерш-

---

[30] *Илиада*, XIX, 404.

[31] *Илиада*, XII, 208.

[32] *Илиада*, II, 293–294 (перевод О. П. Цыбенко).

[33] *Одиссея*, XIX, 200 (перевод О. П. Цыбенко).

[34] *Илиада*, I, 342.

[35] *Илиада*, VIII, 409.

[36] *Илиада*, II, 786.

[37] *Илиада*, XXIV, 211.

[38] *Илиада*, I, 50.

[39] *Илиада*, XXII, 509.

ни[40], которые крутятся и вертятся в центре роя (εἰλόμενοι). А κορυθαιόλος[41], таким образом, это тот, кто постоянно двигает шлемом; изменяя же это слово в отношении Ареса, [Гомер] говорит: Ἶσος Ἐνυαλίῳ κορυθάϊκι — «подобно Аресу, потрясателю шлема»[42]. Отсюда я предложил бы также и толкование следующего места:

Так же, как если желудок, наполненный жиром и кровью,
Жарит на сильном огне человек и его непрерывно
С боку ворочает на бок, чтоб был он готов поскорее[43].

Через κορυθάϊκι («потрясатель шлема»), я толковал бы и выражение: «дорийцы τριχάικες»[44], т. е. постоянно потрясающие волосами во время действия, — они названы так, поскольку носили длинные волосы.

ГЛАВА IV

Не нужно сердиться, что большинству нынешних учителей остается непонятно подлинное значение некоторых гомеровских выражений, поскольку даже Каллимаху, который кажется необычайно точным и образованным, непонятно различие между ἁρματροχία и ἁματροχία без ρ. Так, ἁματροχία значит: «ехать вместе, не оставаясь позади», своего рода ὁμοδρομία («бег наравне»), поскольку [словом] τρόχοι («бегá») называли «места для бегов». А [слово] ἁρματροχία означало участок пробега. У Гомера встречаются оба слова, и поэт поясняет их значение. Действительно, он показывает,

[40] *Илиада*, XII, 167.

[41] *Илиада*, XIX, 816; XX, 38 и др.

[42] *Илиада*, XXII, 132 (перевод О. П. Цыбенко).

[43] *Одиссея*, XX, 25–27.

[44] *Одиссея*, XIX, 177.

что ἁματροχία значить «ехать вместе», когда говорит о Менелае: ἁματροχίας ἀλεείνων — «колесниц опасаяся сшибки»[45]; он оставался позади, избегая столкновения колесниц по причине неровности почвы. Изменив выражение, в другом месте он поясняет: αἰὲν ὁμοστιχάει — «постоянно едет рядом»[46]. А об Эвмее, который уже принес еду и идет вместе с матерью, сказано:

В доме у знатного мужа хожу за его я ребенком.
Мальчик смышленый. Со мною всегда он выходит
(ἅμα τροχόωντα θύραζε) из дома[47], —

т. е. он уже в состоянии находиться вне дома и ходит со мной пешком, более не являясь грудным младенцем. Также:

За руку взявши меня, со мной она вышла из дома (θύραζε)[48].

Это то же, что и ἅμα τροχόωντα θύραζε. Вот что значит, таким образом, ἁματροχία. Что ἁρματροχια, в свою очередь, означает борозду, оставшуюся от колес, Гомер показывает, когда говорит:

[Быстро вослед за конями неслась быстроногими]. Сзади
Лишь незначительный след (ἁρματροχιὴ) за собой оставляли колеса
В тонкой пыли, — до того они быстро летели дорогой[49].

Гомер действительно объясняет, что борозда от ободов колес не становится глубокой из-за мелкого и редкого песка. Он объяснил также, как образуется борозда, которая

[45] *Илиада*, XXIII, 422.
[46] *Илиада*, XV, 635.
[47] *Одиссея*, XV, 450–451.
[48] *Одиссея*, XV, 465.
[49] *Илиада*, XXIII, 504–506.

осталась за мчащейся вперед колесницей. Тем не менее, Каллимах, не зная об этом, говорит:

...ἀλλά θεόντων
ως ἀνέμων οὐδείς εἶδεν ἁματροχίας
...они устремлялись,
Ветрам подобные: не было видно следов колесницы[50].

Это действительно означает, что никто не видел борозды, потому что колесницы мчались, как ветры, но не то, что ἁματροχίαι означают борозды от мчащихся колесниц, поскольку в слове ἁρματροχίαι нет ρ.

ГЛАВА V

Читая начало Песни «Мольбы»[51], которое таково:

Так троянцы стражу держали. Ахейцы ж объяты
Были великой тревогой, подругою жуткого бегства.
Невыносимой печалью терзались храбрейшие мужи.
Так же, как ветры волнуют богатое рыбами море, —
Ветры Борей и Зефир, что из Фракии дуют далекой:
Сразу они налетают, и черные волны горами
Вверх поднимаются, тину морскую швыряя на берег, —
Так же и дух разрывался в груди меднолатных ахейцев[52].

[50] *Фр.* 383, 9–10 (ed. Pfeiffer), перевод О. П. Цыбенко.

[51] Античное название Песни IX *Илиады*, центральным событием которой является посольство Агамемнона к Ахиллесу и, следовательно, «мольбы» Феникса, Одиссея и Аякса к Ахиллесу о прекращении его гнева и возвращении к битвам. В традиционном русском переводе эта Песнь называется «Посольство».

[52] *Илиада*, IX, 1–8.

Итак, читая эти стихи, ты столкнешься с трудным вопросом: почему Гомер, точный в сравнениях, теперь, как представляется, без малейшей потребности обращается к сравнению с двумя ветрами? Потому что, если бы Гомер сделал здесь отступление с целью амплификации [преувеличения], он должен был бы упомянуть о четырех ветрах, как он делает это в другом месте:

Эвр столкнулись и Нот, огромные волны вздымая,
И проясняющий небо Борей, и Зефир быстровейный[53].

Выход из этого затруднения предоставляет сам же Гомер, как показывает также Аполлоний, сын Молона[54]. Изобразив в самом деле ахейцев во власти двух чувств — страха, о чем сказано: «*Объяты были великой тревогой*», — и затем добавив: «*Невыносимой печалью терзались храбрейшие мужи*», т. е. боялись того, что предстоит, и страдали о того, что уже с ними произошло, — Гомер соответственным образом сравнивает их с морем, волнуемым двумя ветрами. Далее, слова: «Объяты были великой тревогой»[55], — указывают на страх, напавший на них не по причине их трусости, но по воле богов, о чем, если не ошибаюсь, сам же Гомер говорит в другом месте:

Также узнаешь, по воле ль богов не берешь Илиона,
Или по трусости войск и незнанью военного дела[56], —

[53] *Одиссея*, V, 295–296.

[54] Аполлоний, сын Молона (см.: Плутарх. *Цицерон*, 4, 5; *Цезарь*, 3, 1), называемый так ради отличия от другого Аполлония, его современника и друга, которого называли просто Молоном, был знаменитым ритором и грамматиком II–I в. до н. э. из Алабанды и переселился на Родос, где его лекции слушал Цицерон в 78 г. до н. э.

[55] *Илиада*, IX, 2.

[56] *Илиада*, II, 367–368.

т. е. [это страх,] возникший по божественной воле, а не из-за трусости. И если θεσπέσιος является также определением к другим существительным — действительно, ведь сказано: θεσπέσιος πλοῦτος («данное богами богатство»)[57] и θεσπεσίη φύζα («насланный богами ужас»[58]), — то ἐκ κοινοῦ будет θεσπεσίη также и в этом месте[59] κακότης («зло»): знай, что по причине беды, посланной богами, или по причине человеческой трусости[60].

[Φύζα — это бегство и называется подругой страха, потому что тот, кто боится, водит дружбу с бегством][61]. А βεβολήατο[62] указывает, что удару подверлась воля, тогда как βεβλῆσθαι сказано о теле[63].

ГЛАВА VI

А теперь, коль мы упомянули о сравнении, посмотри, как пользуется им Гомер в этом случае. Так, если в связи с ранением Агамемнона, использовав сравнение:

Как роженицу (ὠδίνουσαν ... γυναῖκα) терзают пронзительно-
острые стрелы (βέλος ὀξὺ)[64], —

[57] *Илиада*, II, 670.

[58] *Илиада*, IX, 2.

[59] *Илиада*, II, 367–368.

[60] Т. е. в стихе: *Илиада*, II, 386.

[61] Эта фраза подлежит изъятию, поскольку здесь φύζα означает «бегство», тогда как выше Порфирий истолковывает это слово как «ужас».

[62] *Илиада*, IX, 3.

[63] Это мнение о различии между βολέω («подвергать удару разум, душу») и βάλλω («подвергать удару тело») восходит к Аристарху, однако его не разделяет Зенодот (см. схолии А к I, 3, p. 395, 35 7 II, ed. Erbse).

[64] *Илиада*, XI, 269.

которое соотносится со стихом:

Острые боли (ὀξεῖ' ὀδύναι) такие ж вступили в атридову силу[65], —

то в случае с Киклопом употребляется значение слова с метафорическим использованием объекта сравнения:

Охая тяжко и корчась от боли (ὠδίνων ὀδύνῃσι), обшарил руками[66]:

ὠδίνων — свойство сравнения, ὀδύνῃσι — свойство соотнесенности.

Вот другой случай. Сказав о нападении Гектора на эллинов:

Гектор, летя на врагов, словно камень округлый, который
Был от утеса оторван разлившейся бурно рекою[67], —

Гомер ту же картину представляет в речи Диомеда о Гекторе:

Катится гибель на нас, — шлемоблещущий Гектор могучий (ὄβριμος)![68]

Ὄβριμος — это свойство устремления неодушевленного предмета; поэтому Гомер не сказал ни θρασύς («дерзкий»)[69], ни κορυθαιόλος («потрясатель шлема»), как он, собственно говоря, обычно и называет Гектора[70]. Кроме того, о Несторе, размышляющем, куда ему направиться, Гомер говорит:

[65] *Илиада*, XI, 272.

[66] *Одиссея*, IX, 415.

[67] *Илиада*, XIII, 137–138.

[68] *Илиада*, XI, 347.

[69] Например: *Илиада*, VIII, 89; XII, 60; XIII, 725.

[70] Например: *Илиада*, II, 816; III, 324; V, 680; XIX, 134 и др.

Как огромное море колышется слабою зыбью,
Яростный путь над собою предчувствуя воющих ветров;
Волн покамест еще ни туда, ни сюда не бросает,
Ждет, когда разразится от Зевса решающий ветер[71].

И далее, в связи с Агенором, который подвигнут Аполлоном сразиться с Ахиллесом, но устрашился вида последнего, Гомер довольствуется окончанием сравнения:

Остановился и ждал; волновалося сильно в нем сердце[72].

Далее, сказав о Гере:

Как устремляется мысль человека, который, прошедши
Много земель, представляет себе их разумною мыслью:
«Там бы мне и там побывать!» — и мечтает о многом,
Так же стремительно вдаль понеслась и владычица Гера[73], —

он употребляет сравнение мысли (νόος) с соотнесением к полету (πέτεσθαι). Синтезируя эти термины, в другом месте он говорит:

... подобны крылу или мысли[74].

У Гомера присутствует также следующая, единственная в своем роде, особенность: употребив в метафоре исключительно смелый термин, он добавляет сравнение, присущее этому термину, усиливая его, почти сдерживая его смелость. Так, сказав:

Внутри его сердце рычало[75], —

[71] *Илиада*, XIV, 16–19.

[72] *Илиада*, XXI, 551.

[73] *Илиада*, XV, 80–83.

[74] *Одиссея*, VII, 36.

[75] *Одиссея*, XX, 13.

он добавляет:

Как над щенятами стоя бессильными, грозно собака
На человека чужого рычит и готова кусаться[76].

А также, сказав о войске:

И любовались мужами. Густые ряды их сидели,
Шлемами, острыми жалами пик и щитами щетинясь[77], —

Гомер добавляет:

Как от Зефира, внезапно подувшего, частою рябью
Гладь покрывается моря и сразу становится черной[78].

А описывая троянцев, Гомер прибегает к еще более разнообразному использованию сравнений: взяв за начало метафору, он добавляет не только соответствующее ей сравнение, но также и сравнение, относящееся к обоим объектам. «Троянцы с криком»[79] — это метафора; ὄρνιθες ὣς («как птицы»)[80] — это уподобление; а затем идет сравнение:

С криком таким журавли пролетают под небом высоким[81].

Возможно, это единственное сравнение, за которым не следует соотнесенность, потому что уподобление и метафора одновременно имеют соотнесенность. Следует рассмотреть также следующее употребление слов у Гомера: слова, употребленные в собственном смысле в отношении пред-

---

[76] *Одиссея*, XX, 14–15.
[77] *Илиада*, VII, 61–62.
[78] *Илиада*, VII, 63–64.
[79] *Илиада*, III, 2.
[80] Там же.
[81] *Илиада*, III, 3.

метов и действий людей, он зачастую переносит на сравнения, а последние, употребленные в собственном смысле для сравнений, переносит на предметы и действия. Например, говорится: «племена (ἔθνη) воинов» и «рои (σμήνη) пчел», но Гомер, заменив [названия], использует в отношении пчел название, которое присуще воинам:

Так же, как пчелы, из горных пещер вылетая роями (ἔθνεα)[82].

Здесь слово «племена» (ἔθνεα) — название, присущее множеству людей. Равным образом, уподобляя нападение Гектора круглому камню, Гомер говорит, что камень прыгает и летит, а в конце, словно взяв в качестве отправной точки воина, а не камень, добавляет:

... *Непрерывно и прямо он мчится, пока на равнину*[83]...

Равным образом и говоря о волнах, которые он сравнивает с отрядами войска[84], предварив словами:

Так же, как быстрые волны о берег морской многозвучный
Бьются одна за другою, гонимые ветром Зефиром[85], —

Гомер переносит слово, употребляемое относительно воинов, на то, что следует далее:

*В море сначала они вырастают (*κορύσσεται*), потом,*
наскочивши[86]...

---

[82] *Илиада*, II, 87.

[83] *Илиада*, XIII, 141.

[84] *Илиада*, IV, 427 и далее.

[85] *Илиада*, IV, 422–423.

[86] *Илиада*, IV, 424: глагол κορύσσομαι (дословно: «вооружаться, надевать шлем»), употребляемый относительно воинов, в данном стихе относится к волне, поднимающейся, словно гребень, на шлеме у воина.

И наоборот, слова из сравнений он переносит на предметы и действия, так что, сказав в связи с Ахиллесом:

Так же, как трубные звуки далеко разносятся всюду[87], —

Гомер добавляет, перенося слова, сказанные о трубе, на человека:

Медный голос его едва услыхали троянцы[88].

Гомер идет на риск, употребляя столь смелые сравнения, как, например:

Так меж собой они бились, и гром возносился железный
Через пространства эфира бесплодного к медному небу[89].

ГЛАВА VII

Следующие стихи представлялись весьма запутанными:

Город второй с обеих сторон осаждали два войска,
Ярко блистая оружьем. В решенье они колебались:
Или весь город разрушить, иль, сколько богатства хранится
В городе этом прелестном, на две разделить половины.
Те не сдавались еще и готовились к тайной засаде.
Стену, стоя на ней, охраняли их милые жены,
Дети, также мужчины, которыми старость владела;
Сами ж пошли. Во главе их Арес и Паллада-Афина,
Оба из золота и в золотые одеты одежды,
Оба в оружье — большие, прекрасные, истинно боги!

[87] *Илиада*, XVIII, 219.

[88] *Илиада*, XVIII, 222.

[89] *Илиада*, XVII, 424–425.

Ясно заметные; люди вокруг были ниже намного.
К месту пришли, где всего им удобней казалась засада:
На берегу у реки, где обычно скотину поили.
Там они сели на землю, блестящей одетые медью.
Двое лазутчиков спереди сели, отдельно от войска,
И выжидали прихода овец и коров тяжконогих.
Вскоре они показались; свирелью себя услаждая,
Гнали спокойно их два пастуха, не предвидя коварства.
Те же, едва увидав, устремились на них из засады,
И захватили коровьи стада и густые отары
Сереброрунных овец, а их пастухов перебили.
В стане, едва услыхала смятенье и шум возле стада
Стража, стерегшая площадь, тотчас на коней быстроногих
Все повскакали, помчались и, берега быстро достигнув,
К битве построились возле реки и в сраженье вступили.
Яро метали друг в друга блестящие медные копья[90]...

Запутанность эта, по мнению большинства толкователей, состоит в следующем: являются ли оба войска враждебными обитателям города и союзными между собой, или же одно войско вражеское, а другое состоит из людей, вышедших из города; и по отношению к кому разделились они в противоположных мнениях — одно войско в отношении другого или же в отношении тех, кто находится внутри города; и к кому относятся слова «*те не сдавались еще*» — к тем, кто находится внутри города, или же к одному из войск? А также к кому относятся слова «*готовились к тайной засаде*»: вооружалось ли тайно для засады одно из двух войск, или же это делали те, кто находился внутри города? Чьи соглядатаи, чья добыча? И почему, если добыча принадлежит тем, кто находится внутри города, засада устроена ими? И кто идет в нападение — оба войска или же одно из них? И вообще, какова конфигурация всего изображения?

[90] *Илиада*, XVIII, 509–534.

Александр из Китиона[91] говорит следующее: «Два войска, осаждавшие город, были враждебными, поскольку желали либо разграбить его, либо уйти, получив половину его богатств, однако те, кто находился в городе, не соглашались с их предложением. Тогда враги, — говорит он, — устроили засаду на скот и на пастухов, которые были собственностью тех, кто находился в городе». Таким образом, по мнению Александра из Китиона, следует понимать, что слова *«те не сдавались еще»* относятся к тем, кто находится в городе; слова *«готовились к тайной засаде»* относятся к врагам; а слова *«сами ж пошли»* относятся к врагам, которые удалялись к засаду; соглядатаи были вражескими; слова *«едва услыхала смятенье и шум возле стада стража»* относятся к тем, кто находился в городе, заседая в совете и доверив охрану стен мужам, не задействованным в войне; действительно, выражение *«тотчас на коней быстроногих все повскакали»* означает, что когда стало известно происшедшее со стадами, они устремились, покинув собрание, где выступают и обсуждают, и вступили в битву.

Такая конфигурация была бы вероятной, если бы не нарушала, в первую очередь, толкование стиха: *«Те не сдавались еще, готовились к тайной засаде»*. Действительно, Александр из Китиона считает, что слова *«те не сдавались еще»* относятся к тем, кто находился в городе; тогда как слова *«готовились к тайной засаде»* относятся к тем, кто находился вне города, так что стих *«те не сдавались еще, готовились к тайной засаде»* следует истолковывать так: «Поскольку они не склонялись, сделавшие предложения готовились устроить засаду». [Однако в случае, если понимать *«те не сдавались еще»* в смысле «поскольку они не склонялись», толкование нарушено.][92] Во-вторых, сказать,

[91] Александр из Китиона (кон. I — нач. II в. н. э.) — автор толкований к гомеровским поэмам, учитель Элия Аристида.

[92] Эта фраза является интерполированной глоссой, подводящей итог сказанному выше.

что после стиха *«готовились к тайной засаде»* вставлены стихи, относящие к тем, кто находятся в городе, а далее [следует] *«сами ж пошли»*, – это утверждение именно того, кто обвиняет Гомера, что он не в состоянии выражаться без затруднений. И засада тоже не была бы устроена, согласно Александру из Китиона, всеми находившимися в двух войсках, но только некоторыми из них; как же в таком случае находившиеся в городе отправляются в путь, если осаждающие открыто и легко препятствуют им в этом?

Поэтому более правы те, кто предлагает составить картину следующим образом: два войска нападают, уводят захваченный скот и, осаждая город, пытаются получить половину находящихся там богатств в качестве условия прекращения войны. Однако находившиеся в городе не соглашались на это, но попытались устроить засаду на скот, направлявшийся на водопой. Вражеские войска, хотя и проводили совещание, едва узнав об этом, сели на коней и отправились туда. Действительно, кто были собравшиеся на совещание – я имею в виду войска, – Гомер показал, говоря о них: «на две разделить половины». Следовательно, *«те не сдавались еще»* (но готовились отправиться в засаду, доверив освобожденным от воинской службы охрану городских стен) сказано о находившихся внутри города. Также и *«сами ж пошли»* (из города) добавлено, таким образом, потому, что они выходили тайно, почему об этом не могли подумать те, кто за пределами города имел передышку от войны и проводил совещание. А отправляющиеся в засаду – это соглядатаи. Что же касается пастухов, радостно играющих на свирели, то, если они были из врагов, это имеет смысл, но если они были из находившихся в городе, это смысла не имеет: радующиеся игре относятся к числу не осажденных, а осаждающих. В конце концов, поскольку войска находятся в отдалении, никто, следовательно, не располагается близ города, а сражение происходит у места засады.

Далее, другие [толкователи] считают, что одно из двух войск дружественно тем, кто находится в городе, а другое враждебно им; что враждебное войско желало захватить город, тогда как дружественное войско намеревалось отдать половину находившихся в городе богатств; и что враги еще не соглашались, но совещались; а пока они совещались, воины, дружественные находившимся в городе, готовили против них засаду.

Однако и это толкование сбивчиво, что будет тебе ясно, если рассмотреть те же стихи один за другим, чтобы уловить мысль Гомера.

В связи с этим, однако, следует вспомнить, что последователи Пармениска относительно стихов:

Стену, стоя на ней, охраняли их милые жены,
Дети, также мужчины, которыми старость владела[93], —

желали поставить знак препинания после ῥύατ' («охраняли»), затем соединяли вместе продолжение: ἐφεσταότες, μετὰ δ' ἀνέρες οὓς ἔχε γῆρας — «стоя на ней, а *также мужчины, которыми старость владела*». «Действительно, — говорят они, — если мы соединим с ἐφεσταότες — «*стоя* [*на ней*]» — предыдущие существительные: ἄλοχοί («*жены*») и τέκνα («*дети*»), то получится грамматическая несуразность, поскольку ранее идут существительное женского рода и существительное среднего рода, тогда как ἐφεσταότες — [слово] мужского рода». Вне всякого сомнения, у меня была бы возможность сказать им, что Гомер часто использует эту грамматическую фигуру, ведь он говорит: κλυτὸς Ἱπποδάμεια («славная Гипподамия»)[94], θῆλυς ἀυτή («женская теплота»)[95], ὀλοώτατος ὀδμή («губительнейший смрад»)[96], ὄπα χάλκεον («медный

[93] *Илиада*, XVIII, 514–515.

[94] *Илиада*, II, 742.

[95] *Одиссея*, VI, 122.

[96] *Одиссея*, IV, 442.

голос»)[97]; ἁλὸς πολιοῖο (седого моря»)[98]; а в связи с именами двух лиц [женского пола] — οὐκ ἂν ἐφ' ὑμετέρων ὀχέων πληγέντε κεραυνῷ («вы на своей колеснице, моим пораженные громом»)[99]. Между прочим, среди «детей» есть также лица мужского рода; что же, таким образом, препятствует Гомеру обратиться к значению, как в несметном множестве других случаев? Например:

Острой вершиною неба, вокруг нее тучи (τὸ νέφος) теснятся
Черные. Прочь никогда не уходят они, у вершины[100], —

где речь идет о слове среднего рода τὸ νέφος, а не женского νεφέλη.

Также:

Щит сухокожный умею ворочать и вправо, и влево,
С ним управляюсь искусно и храбро в кровавом сраженьи[101].

В действительности, речь здесь идет о слове среднего рода τὸ σάκος («щит»), а не женского. А сказав: «Лев, которого пастырь в степи, у овец руноносных»[102], он добавляет: «Пастырь под сень укрывается; мечутся сирые овцы»[103], — действительно, указанное выражение связано с πρόβατα («овцами»). Также и здесь можно было бы сказать, что речь идет о παῖδες («сыновьях»). В стоящих впереди словах Гомер также соединил две грамматические фигуры, т. е. в связи со стихами:

---

[97] *Илиада*, XVIII, 222.

[98] *Илиада*, XXI, 229.

[99] *Илиада*, VIII, 455.

[100] *Одиссея*, XII, 74–75.

[101] *Илиада*, VII, 238–239.

[102] *Илиада*, V, 137 (перевод Н. И. Гнедича).

[103] *Илиада*, V, 140 (перевод Н. И. Гнедича).

В решенье они колебались:
Или весь город разрушить, иль, сколько богатства хранится
В городе этом прелестном, на две разделить половины.

Кроме того, мне кажется, что теперь и здесь выражение претерпело нечто похожее на так называемую стилистическую фигуру Алкмана[104], которая такова:

Там впадает Пирифлегетон в Ахеронтовы воды
Вместе с Коцитом...[105];
Если же Феб-Аполлон иль Арес вмешаются в битву[106].

Действительно, как в этих стихах в центре находится глагол, который должен был бы стоять после, так и в стихах, которые мы сейчас рассматриваем. Несомненно, если бы ты расположил ἐφεσταότες — «поставив» — после μετὰ δ' ἀνέρες οὓς ἔχε γῆρας («после мужей, которых постигнула старость»), это не было бы предметом рассмотрения; и только в этом заключается стилистическая фигура Алкмана: та касается выражений, противоположных числу, а эта — выражений, противоположных роду, однако обе они разрешаются в инверсии.

[104] В этой риторической фигуре глагол относится к двум субъектам и стоит во множественном или двойственном числе, но располагается после первого субъекта.

[105] *Одиссея*, X, 512–513.

[106] *Илиада*, XX, 138.

ГЛАВА VIII

В *Смесях* Филемона[107] ученый, рассуждая об исправлениях Геродота, пытается также прояснить некоторые гомеровские отрывки.

Нелишним будет изложить для тебя, поскольку ты любишь Геродота, и все исследование об этом ученом. Ведь он говорит, что в первой книге *Истории* Геродот привел в отношении лидийца Креза множество различных рассуждений и, в частности, сказал, что тот был исключительно благочестивым и почтил богатыми подношениями эллинские прорицалища — в Дельфах, в Фивах, прорицалище Аммона и прорицалище Амфиарая: «почему и отправил некоторые дары и сделал некоторые подношения в святилище Бранхидов у милетян»[108]. И совершенно во всех копиях артикль τῆς написан с буквой йота, равнозначно ταῖς. Конечно, τὰς Βραγχίδας женского рода не счел бы возможным допустить никто из эллинов, а особенно из тех, кто подражал бы здесь Геродоту, который точен в отношении существительных и прилежен, что весьма уместно.

«Принимая это во внимание, некоторые, — говорит Филемон, — утверждают, что это не ошибка Геродота, но, несомненно, погрешность переписчика, который добавил σι, и что до сих пор относились благожелательно ко многим ошибкам в *Истории* Геродота, а также в *Истории* Фукидида, Филиста и других историков, достойных быть принятыми во внимание. Почему же не сказать, что и почти все стихотворные произведения полны описок и прочих исправлений, совершенно неуместных?

---

[107] Речь идет, по-видимому, об упоминаемом Херобоском (*Comm. In Hephaest.* P. 183, 1, Consbr.) и Евстафием (1146, 55), грамматике-аттикисте, который жил ок. 200 г. н. э.

[108] Цитата Порфирия из труда Геродота не точна и представляет собой комбинацию пассажей I, 46 и I, 92.

Двигаясь в этом направлении неизвестно докуда, ты можешь рассматривать следующие стихи Гомера, скучные для отгадывания утвердившихся в копиях ошибочных способов написания:

Лучших забрав в табуне четырех лошадей и связав их
(συναείρεται),
<...>
Торной дорогой[109]...

Ведь здесь без всякой на то необходимости συναείρεται написано с γ, потому что значение представляется, несомненно, лишенным силы и совершенно незначительным. Напротив, написание без γ — в высшей степени гомеровское в своем употреблении и совершенно соответствует мнению, что συναείρεται более подходяще — "соединять вместе и приспосабливать". Также и в другом месте: σὺν δ' ἤειρεν ἱμᾶσι ("вместе уздами связал")[110]. В свою очередь, великолепный Аристофан[111] показывает, что сказанное в *Приречной битве*[112]:

θρῴσκων τις κατὰ κῦμα μέλαιναν φρῖχ' ὑπαΐξει
ἰχθύς, ὅς κε φάγῃσι Λυκάονος ἀργέτα δημόν.
(Рыба, играя в волнах, на поверхность чернеющей зыби,
Быстро всплывет, чтоб поесть ликаонова белого жира)[113], —

выходит ошибочным вследствие старинного написания. Действительно, ὅς κε φάγῃσι ("чтоб поесть") не следует по-

[109] *Илиада*, XV, 680–682.

[110] *Илиада*, X, 499.

[111] *Аристофан Византийский* (ок. 245–165 гг. до н. э.) — выдающийся филолог, занимавшийся в Александрии не только Гомером, но также Пиндаром, лириками, трагиками, Аристофаном, Менандром и подготовивший замечательные издания их текстов.

[112] Название Песни XXI *Илиады* в Парижском греческом кодексе 2681 (XIII в.) и у Евстафия (1219, 10).

[113] *Илиада*, XXI, 126–127.

нимать как сослагательное наклонение, но это должно быть употреблено вместо наречия, а вернее — как причинно-следственное соединение[114]. Таким образом, это означает "пока не пожрет", т. е., по мнению Аристофана, рыба, стремясь добраться до трупа Ликаона — сколь прилежно составлено все это! — ныряет, следовательно, под пену. Она вынуждена сделать это и плывет на поверхности, нырнув под воду, поскольку и тела мертвых, пока они еще свежие и распухшие, обычно плавают на поверхности воды».

О том, что написание в старых книгах было затем изменено к худшему, Филемон обещает показать позднее на более многочисленных примерах: «Возвратимся теперь к Геродоту и к редактору Александру из Китиона[115]. Ведь последний полагал, что нужно писать τῇσι Μιλησίων без йоты, т. е. τῆς Μιλησίων, подразумевая "страны" или "земли" милетян. И я, — говорит Филемон, — убедился, что таковым было написание, и был восхищен его тонкой наблюдательностью. Однако, прочтя случайно те же рассказы Геродота и подойдя к концу второй по порядку *Египетской книги*, я снова вижу, что Геродот говорит, употребляя винительный падеж: ἀνέθηκεν εἰς Βραγχίδας τὰς Μιλησίων — "посвятил в Бранхиды, [принадлежащие] милетянам"[116]. Поэтому считай это не ошибкой переписчика, но особенностью ионийского наречия. Ведь ионийцам нравится употреблять многие имена в женском роде, как, например, τὴν λίθην ("камень") и τὴν κίονα ("колонна"), а также τὴν Μαραθῶνα ("Марафон"): у Кратина [читаем] εὐιπποτάτη Μαραθών ("прославленный своими

[114] Ошибочное чтение должно, таким образом, происходить из отрывка, написанного с переходом от ионийского алфавита, где не было различия между ο и ω, к аттическому, различающему два эти звука. Смена алфавитов в Афинах происходит при архонте Эвклиде в 421 г. до н. э.

[115] Александр из Китиона — учитель Элия Аристида.

[116] Геродот, II, 159, 8–9. У Геродота сказано: «Посвятил Аполлону, отправив ее [одежду] в Бранхиды в земле милетян».

конями Марафон")[117], а у Никандра — ἐυκτιμένην Μαραθῶνα ("прекрасно построенный Марафон")[118]. Итак, вот что мы нашли и верно определили».

Хотя эти вещи Филемон говорит точно, сказанное им против Александра в связи с исправлением Геродота я не считаю подходящим для рассмотрения в связи с настоящим материалом. Что же касается [случая с] συναγείρεται, который он считает незначительным, понять это не получается. Действительно, кто же не знает, что знатоки среди множества коней выбирают наиболее приспособленных, на что указывает συναγείρεται, поскольку ἀγείρειν и συναγείρειν говорится в смысле συνάγειν («собирать»). Затем мы узнаём, каким образом Филемон соглашается с Аристофаном в том, что касается Ликаона. Филемон считает[119], что рыба, чтобы разорвать плоть Ликаона прыгает в волну и погружается под морщинистой поверхностью, и говорит: «Будет плыть на поверхности, погрузившись в пену воды, поскольку тела мертвецов, пока они свежие, обычно всплывают на поверхность воды». Итак, во-первых, невозможно представить себе рыбу, плывующую на поверхности воды и в то же время под водной пеной, как и труп, перенесенный в середину [между поверхностью воды и пеной]. Также и собравшуюся складками поверхность воды (τὴν φρίκην) я не могу представить себе как пену (τὸν ἀφρόν), потому что Гомер говорит: κατὰ κῦμα μέλαιναν φρῖχ' — «на поверхность чернеющей зыби». Филемон считает, что это следует понимать как белизну, но Гомер, в свою очередь, говорит в связи с Протеем:

[117] P. 113, I (ed. Kock) = *Фр.* 346 (ed. Edmonds).

[118] *Фр.* 111 (ed. Gow, Scholfield).

[119] Наук (*Aristophanis Byzantii ... fragmenta*, ed. Halle, 1848, p. 21–22) считает, что весь текст вплоть до слов «всплывают на поверхность воды» принадлежит Аристофану, а не Филемону, повторяя тем самым ошибку комментаторской традиции произведения Порфирия.

Вдруг средь кипения черной воды[120].

А в другом, упомянув о морщинистой поверхности: ἐχεύατο πόντον ἔπι φρὶξ, — он добавляет: μελάνει δέ τε πόντος ὑπ᾽ αὐτῆς — «море под ним почернело»[121]. Кроме того, φρίξ значит также начало поднимающегося ветра. И Симонид, пытаясь представить это, говорит:

Ветер придет, колющий море[122].

Далее, утверждение, что свежие трупы носятся на поверхности, по волнам, не соответствует действительности. Наоборот, сначала — по причине твердости и плотности тела — труп, будучи тяжелее, чем поддерживающая его вода, погружается благодаря своей форме и тяжести, однако затем, наполнившись водой и занимая больше места, опять же благодаря своей форме поднимается вверх, уступая весом несущей его воде.

Каков же смысл этих слов? Здесь есть два написания: в одних копиях это μέλαιναν φρῖχ᾽ ὑπαΐξει, а в других — μέλαιναν φρῖχ᾽ ὑπαλύξει. Если мы будем придерживаться написания ὑπαΐξει, то тем самым признáем, что Гомер говорит: какая-то из поднявшихся на волну рыб устремится под рябящую поверхность волны, т. е. рыба, прекратив подниматься вверх, погружается под покрытую рябью поверхность и уходит на глубину, увлекаемая туда вместе с трупом, чтобы пожрать жир Ликаона. Таково было бы толкование, если считать, что рыба прыгает на поверхности волны. Если же считать, что рыба устремляется вверх, к волне, тогда следует понимать так, как сказано о камне:

---

120 *Одиссея*, IV, 402.

121 *Илиада*, VII, 63–64.

122 *Фр.* 41D–95P.

Прыгая, катится он[123], —

чтобы показать устремление снизу, из глубины, к волне, не утверждая определенно, что рыба поднимается над рябью, а [имея в виду, что рыба], находясь под ней, касается трупа, если он плывет на поверхности. Но если принять написание ὑπαλύξει, то Поликлет[124] говорит, что значение здесь следующее: рыба погружается в глубину вод, потому что убегает от холода ряби на поверхности. И действительно, для нее это очень опасно, и поэтому зимой рыбы устремляются в глубину от берега. И Аристотель в VII книге труда *О природе животных* замечает, что многие рыбы именно по этой причине обитают в глубине: покрытая рябью поверхность необычайно холодна, особенно когда дует северный ветер. Оказавшись в глубине, рыба питается плотью Ликаона.

Однако я полагаю, что Поликлет неверно передает смысл этих слов. Гомер ведь не говорит, что Ликаон подвергся такой участи сразу после того, как был убит и брошен [в воды Скамандра], и поэтому следует понимать, что, когда его труп оказался внизу, рыба устремилась вниз, в глубину вод, чтобы сожрать его. По словам Гомера, Скамандр унес труп Ликаона в море таким образом, что тот еще не был под водой, но должен был плавать на поверхности. Ведь [у Гомера] сказано следующее:

Там и лежи между рыб! Они у тебя беззаботно
Будут из раны вылизывать кровь. Не положит на ложе
Мать и тебя не оплачет. Скамандр, водовертью богатый,
Тело твое унесет в широкое лоно морское![125] —

после чего следует:

---

[123] *Илиада*, XIII, 140.

[124] Поликлет — толкователь Гомера, известный только по упоминанию у Порфирия. Предположительное время жизни — I–II вв. н. э.

[125] *Илиада*, XXI, 122–125.

Рыба, играя в волнах, на поверхность чернеющей зыби,
Быстро всплывет, чтоб поесть ликаонова белого жира[126].

Таким образом, Гомер говорит об убитом только что Ликаоне: «Лежи между рыбами!», потому что он был унесен туда, где рыбы облизывали кровь с его ран; однако затем труп, все так же оставаясь непогребенным, был унесен волными реки в море, и в то время, когда он должен был оставаться на поверхности, рыба, поднимаясь не над волной, а через волну — ведь Гомер говорит: κατὰ κῦμα, а не ὑπὲρ κῦμα, — устремляется под рябью. Действительно, указывая на меру прыжка рыбы вверх, Гомер ограничивает рябью на поверхности. Так что рыба прыгает не против волны, но над волной, двигаясь через рябь на поверхности. Поскольку река впадает через устье [в море], Гомер говорит, что рыба прыгнула по волне и оказалась над рябью поверхности, где она и сближается с трупом.

Так же толкуют и последователи Аристарха[127], говоря: «Одна из рыб устремилась под рябью поверхности, плывя против течения, чтобы сожрать плоть Ликаона. Действительно, чтобы пожирать несомый по поверхности труп, рыба должна была обязательно подняться наверх под рябь».

С другой стороны, Филет, принимая написание ὑπαλύξει, говорит, что рыба, сожрав плоть Ликаона, избежала холода. Однако Филет не обращает внимания на то, что Гомер называет словом φρῖκα подъем из моря на поверхность, а не холод:

Как из морской прибережной травы с налетевшим (ὑπὸ φρικὸς) Бореем
Прыгает рыба[128],

---

[126] *Илиада*, XXI, 126–127.

[127] Вероятно, Порфирий здесь имеет в виду в частности Дидима Александрийского (ок. 65 до н. э. — 10 н. э.) — автора комментариев к Гомеру, основанных на критическом тексте, изданном под редакцией Аристарха.

[128] *Илиада*, XXIII, 692.

которая убегает в море перед порывами ветра. И метафорически — когда речь идет о кабане:

... щетину встопорщив (φρίξας εὖ λοφιήν)[129], —

а также:

Мужегубительный бой ощетинился (ἔφριξεν) чащей густою[130].

ГЛАВА IX

Я полагаю, что рассматривая тончайший во всем труд поэта, мы исследуем и его же соответствие в названиях. Действительно, поскольку свет в наших глазах соразмерен тому, благодаря чему мы видим освещенные предметы, Гомер говорит, что слепота «глаза лишила»[131], показывая, что изъято зрение (λεύσσειν) глаза, когда ὀφθαλμοῦ μὲν ἄμερσε («зренья лишила его»)[132], и называя то, что лишено сияния (μαίρειν), темным, а лишенный сияния образ — ἀμαυρόν[133], поскольку представляется, что и глаз видит видимые вещи благодаря присутствию света. Ведь, согласно Платону[134], раздражение глаз бывает двояким — либо по причине темноты, либо по причине избытка равновеликого света[135]. Гомер, говоря об

[129] *Одиссея*, XIX, 446.

[130] *Илиада*, XIII, 339.

[131] *Одиссея*, I, 69; IX, 516.

[132] *Одиссея*, VIII, 64.

[133] *Одиссея*, IV, 824, 835.

[134] *Государство*, VII, 518

[135] Платон: «Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, т. е. по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть».

отсутствии сияния (ἀμέρδειν) или сверкания (μαρμαίρειν) из-за темноты, ἀμέρδειν или ἀμαυρόν, сказал о меди:

... Глаза ослеплялись (ἄμερδεν)
Медным сиянием шлемов сверкающих, ясно блестевших
Крепких щитов на плечах и начищенных заново броней[136].

Поэтому Гомер создал искусно и такие эпитеты для меди, как νῶροψ[137] и ἦνοψ[138] («сверкающий»), для обозначения меди, не позволяющей глазам видеть по причине присущего ей блеска. И если μέρδειν тождественно μαίρειν («сиять»), а ἀμέρδειν тождественно τὸ μὴ μέρδειν ποιοῦν («не вызывать блеска»), тогда σμερδαλέον могло бы быть тождественно τὸ ἄγαν μέρδειν («ужасно сверкать»), потому что здесь присутствует усиливающая приставка ζα, как в ζα-χρειής («неистовый»). Поэтому, когда Гомер говорит о змее: σμερδαλέον δέδορκε[139], — имеется в виду ужасное сверкание глаз; и действительно, δράκων («змей») происходит от δρακεῖν («глядеть»). Также σμερδαλέω δὲ λέοντε («два грозных льва»)[140] следует понимать в отношении их ужасающего взгляда: действительно, λέων («лев») происходит от λεύσσειν («смотреть»). Сам Гомер истолковал, что значит σμερδαλέον в отношении льва, сказав: γλαυκιόων — «бросающий ужасные взгляды»[141]. Также и щит Афины, по причине его сверкания, δεινή τε σμερδνή τε («ужасный и грозный»)[142], т. е. нестерпимо сияющий и сверкающий; как и о совоокой Афине сказано: δεινὼ

---

136 *Илиада*, XIII, 340–342.

137 *Илиада*, II, 578; *Одиссея*, XXIV, 467, 500.

138 *Илиада*, XVI, 408; XVIII, 349; *Одиссея*, X, 360.

139 *Илиада*, XXII, 95.

140 *Илиада*, XVIII, 579.

141 *Илиада*, XX, 172.

142 *Илиада*, V, 742.

δέ οἱ ὄσσε φάανθεν — «грозные очи ее сверкали»[143]; а в другом месте сказано: ὄμματα μαρμαίροντα — «сверкающие глаза»[144].

Кроме того, Гомер называет львов γλαυκιόωντες, а Афину — γλαυκῶπις, от γάλα («молоко»), которое лишено тени и потому белое: действительно, тень черная (как, например, σκιόωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί — «все улицы были покрыты тенями»[145]), потому что солнце зашло; а белый цвет сильный, как черный— слабый; поэтому γλαυκῶπις — это «зорко видящая». От слова γάλα («молоко») и сияния море названо γλαυκή («сияющая»)[146], γλήνη — «зрачок глаза»[147], а τρίγληνα — «серьги»[148], потому что они сверкают благодаря блеску; также [говорится о] покое, содержавшем множество γλήνεα, т. е. не грязных, но сияющих чистотой одежд[149]. Представляя море черным, Гомер говорит: μελαίνει δέ τε πόντος («и чернеет море»)[150], хотя оно спокойное и прозрачное; λευκὴ δ᾽ ἦν ἀμφὶ γαλήνη («и белый покой был вокруг»)[151], — действительно, слово γαλήνη также происходит от γάλα. А поскольку черный цвет печальный, а белый противоположен черному, он ἱλαρον («радостный»), радость же это γέλως («смех»): *«вся земля вокруг засмеялась*, — говорит Гомер, — *под сверканием меди»*[152], т. е. обрадовалась, сияя. Так следует понимать и καὶ κόρυθες καὶ θώρηκες λαμπρὸν γανόωντες (*«копий, шеломов и броней, сияющих весело в куще»*)[153] — сияющих от радости

---

143 *Илиада*, I, 200.

144 *Илиада*, III, 397.

145 *Одиссея*, XI, 12.

146 *Илиада*, XVI, 34.

147 *Илиада*, XIV, 494; *Одиссея*, XI, 390.

148 *Одиссея*, XVIII, 298.

149 *Илиада*, XXIV, 192.

150 *Илиада*, VII, 64.

151 *Одиссея*, X. 94.

152 *Илиада*, XX. 362–363.

153 *Илиада*, XIII, 265 (перевод Н. И. Гнедича).

из-за блеска [оружия]; также γαίων κύδεϊ — «радующийся своей славе»[154]. Затем, поскольку свет пребывает в глазах, когда они ласково смотрят, Гомер называет их φάεα[155] — от пребывающего в них света, когда же они угасают — κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νὺξ ἐκάλυψε («*быстро темная ночь ... очи покрыла*»)[156]. Когда же глаза становятся свирепыми от гнева и загораются, тогда, если гнев только еще начинается [Гомер говорит]: ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἐΐκτην — «глаза были подобны сияющему огню»[157]; если же гнев становится преобладающим, он говорит: πῦρ δ' ὀφθαλμοῖσι δεδορκώς — «глянув огненными глазами»[158]; и действительно, φῶς («свет») происходит от πῦρ («огонь»). Взирание кровавым взглядом названо σμερδαλέον, поскольку кровь похожа на огонь: σμερδαλέος δ' αὐτῇσι φάνη κεκακωμένος ἅλμῃ — «был он ужасен, покрытый морскою засохшею тиной»[159], т. е. глядящий кровавым взглядом, поскольку глаза у него горели из-за морской соли. А о разъярившемся наподобие огня после слов μαίνετο δ' ὡς ὅτ' Ἄρης ἐγχέσπαλος ἢ ὀλοὸν πῦρ («словно Арей, сотрясатель копья, или огнь истребитель»)[160] Гомер добавляет: τὼ δέ οἱ ὄσσε λαμπέσθην — «глаза у него горели»[161]. Таким образом, метафорически Гомер говорит: σμερδαλέα («ужасны»)[162] дома Аида, поскольку они кровавы и полны тел убитых, указывая на их вид; и он четко и ясно называет их σμερδαλέον

[154] *Илиада*, I, 405.

[155] *Одиссея*, XVI, 15.

[156] *Илиада*, V, 659 (перевод Н. И. Гнедича).

[157] *Илиада*, I, 104; *Одиссея*, IV, 662.

[158] *Одиссея*, XIX, 446.

[159] *Одиссея*, VI, 137.

[160] *Илиада*, XV, 605.

[161] *Илиада*, XV, 607–608.

[162] *Илиада*, XX. 65.

κονάβησαν[163] и σμερδνὸν βοόων[164]. А о возбужденной пляске говорится метафорически: μαρμαρυγὰς θηεῖτο ποδῶν («взглядом следил, как их ноги мелькали»)[165] — видел в движении сверкание ног, которое производит движущийся огонь. И не философы определили впервые белое как разделитель зримого[166], но еще до них Гомер, когда словом μαρμαίρειν (т. е. разделять и отделять) называет «сверкание», от чего происходит разделение; поэтому αμαυρόν — это то, что не разделяет, но является темным. А что Гомер назвал «сверкание» словом μαρμαίρειν от разделения, отделения и разложения, он свидетельствует, назвав свет δάος: δάος μετὰ χερσὶν ἔχουσαι («держащий свет в руках»)[167], откуда принимающие свет — δάδες и δαΐδες («факелы»).

ГЛАВА X

Как изнутри закипает котел над огнем разожженным,
Где растопляется сало (κνίσην μελδόμενος) откормленной туши кабаньей;
Все в нем бурлит, а под ним сухие поленья пылают.
Так же пламя палило теченья, вода клокотала[168].

Исправляющие [этот текст] считают, что в κνίσην μελδόμενος нужно писать [конечную] ν, понимая μελδόμενος в смысле τήκων («плавящий»), так что это [будет означать] «расплавляя жир». И μέλδειν действительно означает имен-

[163] *Илиада*, II, 334; XVI, 277.

[164] *Илиада*, XV, 687.

[165] *Одиссея*,VIII, 265.

[166] См., например: Платон, *Тимей*, 67е; Аристотель. *Топика*, III, 5, 119а; *Метафизика*, IX, 7, 1057b, 8–9.

[167] *Илиада*, XXIV, 647; *Одиссея*, XXII, 497.

[168] *Илиада*, XXI, 362–365.

но τὸ τὰ μέλη ἔδειν («потреблять члены»). А некоторые считают, что, если κνίσην μελδόμενος писать без [конечной] ν, не нужно добавлять подписную ι, так чтобы это было средним родом: «расплавляя жиры». Последние, однако, не смогли доказать, что у Гомера κνίσσος употребляется в среднем роде, поскольку это женский род:

κνίση δ' οὐρανὸν ἷκεν...
Запах горящего жира в дыму заклубился до неба[169];

κνίσην δ' ἐκ πεδίου ἄνεμοι φέρον
Их благовоние ветры с земли... возносили[170].

В действительности же μελδόμενος означает не «плавящий» и не ἔδειν («поедать»), но ἄλδειν («наращивать»). Поэтому Гомер говорит отдельно: μέλε' ἤλδανε ποιμένι λαῶν («его возвеличила ростом пастыря ратей»)[171], т. е. что [Афина] сделала члены пастыря ратей сильными и большими, увеличив их; он сказал синтетически μελδόμενος, называя метафорически «членами» внутренние части котла, которые увеличились, покрывшись расплавившимся жиром. Стало быть, либо котел увеличился от жира откормленного кабана, либо части [кабана] увеличились от кипящего в котле жира, либо, если понимать, что вместо родительного падежа употребляется дательный, котел увеличил куски жира.

ГЛАВА XI

Считая, что Гомера следует объяснять из самого же Гомера, я показывал, что он истолковывает сам себя иной раз

[169] *Илиада*, I, 317.

[170] *Илиада*, VIII, 549 (перевод Н. И. Гнедича).

[171] *Одиссея*, XVIII, 70; XXIV, 368.

сразу же, а иной — в другом месте. Так, за словом εἰροκόμῳ следует соединенное с ним толкование:

И говорит, уподобяся старице, древле рожденной,
Пряхе (εἰροκόμῳ)[172]...

Кто же эта εἰροκόμος? Гомер продолжает: ἥ οἱ ἤσκειν εἴρια καλά («что ... для нее ... Волну прекрасно пряла»)[173], т. е. εἰροκόμος должна быть ἀσκοῦσα — «разукрашивающая» шерсть; а ἀσκεῖν означает «разукрашивать», как в стихе:

Золота [чистого дал] оковал им рога он телицы,
Тщася усердно[174]...

А также:

...чужих устыдитесь людей и народов окружных[175].

Кто эти περικτίονες («окружные»)? οἳ περιναιετάουσι — «те, кто живет вокруг»[176].

[В жертву тебе принесу я] широкочелистую краву,
Юную (ἀδμήτην)[177]...

Должно быть, ἀδμήτην значит ἄγαμον («безбрачная»)? Конечно же, нет, но [это та,]

...которой муж никогда не приводил под иго[178].

---

[172] *Илиада*, III, 386–387.
[173] *Илиада*, III, 387–388.
[174] *Одиссея*, III, 437–438.
[175] *Одиссея*, II, 65.
[176] *Одиссея*, II, 66.
[177] *Илиада*, X. 293–294.
[178] *Илиада*, X. 294.

То же и с ἦρχε γὰρ Ἄρης («начал Арес»)[179]. Что же означает ἦρχε («начал»)? Он «первым налетел на Афину»[180].

Что касается μελία Πηλιάς («ясень пелийский»), то Гомер, как представляется, желает показать связанное с этим название с разных точек зрения. Действительно, поскольку только Ахиллес способен «потрясать» (πῆλαι):

...и один Ахиллес легко потрясал им[181], —

или же поскольку его отцом был Пелей (Πηλεύς):

...который отцу его Хирон
Ссек[182], —

или же от горы, на которой [этот ясень] был срублен:

...с высоты Пелиона[183].

Однако поскольку копье изготовлено из древесины ясеня (μελίη), ясно, что и εἴλινον ἔγχος («ясенный дротик»)[184] — это копье, изготовленное из древесины ясеня, причем не очевидно, что оно, как полагает большинство, длинное. И ἔγχεα ὀξυόεντα («острые копья»)[185] — это тоже копья из ясеня, как говорит и Архилох (ὀξύη ποτᾶτο[186]), а не острые копья, как передают грамматики. Также Гомер говорит:

[179] *Илиада*, XXI, 391.
[180] *Илиада*, XXI, 392.
[181] *Илиада*, XVI, 142.
[182] *Илиада*, XVI, 143.
[183] *Илиада*, XVI, 144.
[184] *Илиада*, V, 655.
[185] *Илиада*, V, 568.
[186] *Фр.* 186 (ed. Bergk) = 273 (ed. Lasserre, Bonnard).

ἤτοι ὃ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον [οἶος ἀλᾶτο]
Он по Алейскому полю[187], —

которое, возможно, не было вспахано и не имело посевов. Однако это неизвестно, поскольку Беллерофонт блуждал (οἶον ἀλᾶσθαι) по нему[188]. А что значит οἶον ἀλᾶσθαι? Гомер истолковывает это так:

...πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων...
...убегая следов человека[189].

А в стихе:

καὶ μέν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων
И ликийцы ему отделили удел превосходный[190], —

Гомер сразу же поясняет, что τέμενος («участок земли») называется так от τετμῆσθαι («быть нарезанным») и ἀφωρίσθαι («быть ограниченным»). Он говорит также: κειμήλια κεῖσθαι («сокровища лежат»)[191], — и действительно, κειμήλια («сокровища») — от κεῖσθαι («лежать»). Также Гомер говорит: πτωχὸς πανδήμιος — «всем известный бродяга»[192]. Кто же это такой?

...Всем известный бродяга; шатаясь
По миру, скудным он жил подаяньем и в целой Итаке[193], —

а не как Одиссей в одном доме. Также [сказано]:

---

[187] *Илиада*, VI, 201.
[188] *Илиада*, VI, 201.
[189] *Илиада*, VI, 202.
[190] *Илиада*, VI, 194.
[191] *Илиада*, VI, 47.
[192] *Одиссея*, XVIII, 1.
[193] *Одиссея*, XVIII, 1–2.

...μετὰ δ' ἔπρεπε γαστέρι μάργῃ
Славен был жадным желудком своим[194].

Что это за γαστριμαργία («прожорливый живот»)? Пользуясь этим словом как определением, Гомер добавляет:

Славен был жадным желудком своим, и нахальством, и пьянством[195], –

перенося непрестанную еду и питье в ἀζηχὲς, что в другом месте он называл συνεχὲς αἰεὶ («непрестанно всегда»)[196]. Если о другом герое, Сарпедоне, который отличался во всем, Гомер говорит: ὁ δ' ἔπρεπε καὶ διὰ πάντων («сам же всех превышал он»)[197], – то об Ире он говорит: ἔπρεπε γαστέρι μάργῃ, т. е. только своей прожорливостью. А почему его назвали Иром (Ἶρος)?

Величали его, потому что у всех он там был на посылках[198].

А также:

οὐκ ἀΐεις ὅτι δή μοι ἐπιλλίζουσιν ἅπαντες
Разве не видишь, что все мне мигают?[199]

Что же означает ἐπιλλίζειν («мигать»)? Это означает διανεύειν («кивать»):

---

[194] *Одиссея*, XVIII, 2.
[195] *Одиссея*, XVIII, 3.
[196] *Одиссея*, IX, 74.
[197] *Илиада*, XII, 104.
[198] *Одиссея*, XVIII, 7.
[199] *Одиссея*, XVIII, 11.

Разве не видишь, что все мне мигают, меня понуждая
Вытолкать в двери тебя?[200] —

т. е. те, которые мигают все вместе (συστρέφειν) глазами.

Действительно, ἱλλάδες — это перевитые (συνεστραμμένοι) ремни, как сказано и в других местах:

...висевшую вместо ремня на веревке[201].

...Сыновей не имев (ἄκουρον ἐόντα), сребролуким застрелен
Был Аполлоном[202]*...*

Кто же был ἄκουρος? «...оставив / Дочь сиротою»[203].

Таким образом, Гомер поясняет и κύμβαχος[204], добавляя:

[κύμβαχος] ἐν κονίῃσιν ἐπὶ βρεχμόν τε καὶ ὤμους.
Δηθὰ μάλ' ἑστήκει...
Рухнулся вниз головой и, упавший на темя и плечи,
Долго в сем виде стоял он, в песок погрузившись глубокий[205].

Γυῖα (члены») он поясняет как πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν («ноги и руки»)[206], а ἀμφιγυήεις («хромец»)[207] — этот тот, у кого повреждены γυῖα («ноги»), которые Гомер называет также [словом] κυλλοπόδιων[208]:

---

[200] *Одиссея*, XVIII, 12.
[201] *Одиссея*, XIII, 438; XVII, 198; XVIII, 109.
[202] *Одиссея*, VII, 64.
[203] *Одиссея*, VII, 65.
[204] *Илиада*, V, 586.
[205] *Илиада*, V, 586–587.
[206] *Илиада*, V, 122.
[207] *Илиада*, I, 607; XVIII, 393.
[208] *Илиада*, XVIII, 371; XXI, 331.

Медных, которые сам для себя кривоногий (κυλλοπόδιων) построил.
Коням я ноги сломлю под блестящею их колесницей[209],

т. е. «сделаю их хромыми». Действительно, он добавляет:

...и в прах сокрушу колесницу[210].

Гомер старается объяснить также сумерки:

Не было утро еще, но седели уж сумраки ночи[211].

В самом деле, утро еще не наступило, еще была ночь, однако ночь была ἀμφιλύκη, т. е. предутренняя, глубокая. И теперь Гомер говорит, что ἠώς («заря») — это промежуток времени, когда небо уже озарено светом перед восхода солнца. Действительно, о том, что он называет словом ἠώς также этот отрезок времени, Гомер рассказывает, говоря о корабле Телемаха:

Судно всю ночь и все утро спокойно свой путь совершало[212], —

добавив затем:

Солнце воспрянуло[213].

И мы тоже называем ἐξ ἑωθινοῦ и ἕωθεν промежуток времени перед восходом солнца, который Гомер называет ἠῶθεν δ᾽ ἀγορήνδε («с самого рассвета [пошли] на собрание»)[214]. Итак, ἕως и ἠώς — это промежуток времени до восхода

[209] *Илиада*, VIII, 402.
[210] *Илиада*, VIII, 403.
[211] *Илиада*, VII, 433.
[212] *Одиссея*, II, 434.
[213] *Одиссея*, III, 1.
[214] *Одиссея*, I, 372.

солнца, тогда как λυκόφως и ἀμφιλύκη νύξ[215] — отрезок времени до ἕως. Однако Гомер называет ἠώς также промежуток времени от восхода солнца до полудня: ἔσσεται ἢ ἠὼς ἢ δείλη ἢ μέσον ἦμαρ («придет ... поутру, ввечеру или в полдень»)[216]; также: ὄφρα μὲν ἠὼς ἦν καὶ ἀέξετο ἱερὸν ἦμαρ («долго, как длилося утро и день возрастал светоносный»)[217] и εὗδον παννύχιος καὶ ἐπ' ἠῶ καὶ μέσον ἦμαρ («всю ночь я, все утро и за полдень долго»)[218]. Гомер называет ἠώς также и весь день: ἥδε δὴ ἠὼς εἶσι δυσώνυμος («наступит он, день ненавистный»)[219]; ἥδε δέ μοι νῦν / ἠὼς ἐνδεκάτη («двенадцатый день мне / светит с оной поры»)[220], — о чем он говорит: ἕνδεκα δ' ἤματα θυμὸν ἐτέρπετο οἷσι φίλοισιν («дома одиннадцать дней веселился с друзьями своими»)[221].

Эос (ἠὼς) — это также богиня:

Так Орион светоносною Эос был некогда избран[222].

Гомер поясняет затем также сам себя, когда говорит:

...*Обуяла великая трусость*
Ира...[223].

А что значит: «быть потрясенным духом», «исполненным страха»[224]? И каково следствие страха?

---

[215] *Илиада*, VII, 433.
[216] *Илиада*, XXI, 111.
[217] *Илиада*, VIII, 66.
[218] *Одиссея*, VII, 288.
[219] *Одиссея*, XIX, 571.
[220] *Илиада*, XXI, 155–156.
[221] *Илиада*, XXI, 45.
[222] *Одиссея*, V, 121.
[223] *Одиссея*, XVIII, 75.
[224] *Одиссея*, XVIII, 77.

Плоть была перепугана во членах...[225].

Трусливый плох, отсюда и κακῶς («плохо»). Также, разграничивая испуг (δεδιέναι), рождающееся в душе переживание, и дрожь (τρέμειν), пребывающую в теле, Гомер говорит:

...если теперь так дрожишь, так бесстыдно робеешь
Ты перед этим...[226].

Настаивая на холодной природе страха, Гомер называет страх «ледянящим»:

Ужас, свыше ниспосланный, бегства дрожащего спутник[227].

И в другом месте: «ужас холодный привлек» и «ужаснулся старик»[228], охвачен был ужасом. А если страх леденит, то очевидно, что храбрость согревает, поэтому совершенно справедливо Гомер называет храбрость θαλπωρή («теплая»)[229]. Исходя из этих слов, за которыми следует истолкование, нужно рассмотреть также и слова, которые выступают и в других местах с тем же значением, чтобы истолковать таким образом слова, более сложные для понимания.

ГЛАВА XII

Что τηλύγετος означает у Гомера также единородного ребенка, показывают и слова, сказанные Еленой о Гермионе:

---

[225] Там же.

[226] *Одиссея*, XVIII, 80.

[227] *Илиада*, IX, 2.

[228] *Илиада*, III, 259.

[229] *Илиада*, X. 223.

Братьев, и милую дочь, и веселых подруг мне бесценных[230].

Однако это слово означает также того, кто рожден отцу, уже далеко не юного возраста, поскольку о двух детях, рожденных уже старому отцу, Гомер говорит:

...Поздних сынов; разрушаемый старостью скорбной,
Он не имел уже сына, [кому бы стяжанья оставить][231].

Поэтому, когда Гомер говорит об Идоменее:

Но Девкалид не позорному страху, как отрок (τηλύγετον), предался[232], —

можно понимать это как «остался один», как метафору о единородных детях, однако можно понимать и так: «поскольку он был далеко от юного возраста», т. е. старым. Действительно, Гомер о нем говорит:

...воин уже поседелый[233].

И Гомер дает сомнительное толкование, представляя, как сам Идоменей говорит, когда Эней нападает на него:

Други, ко мне! защитите меня одинокого![234]...

Действительно, через οἴῳ ἀμύνετε можно толковать τηλύγετον как «одинокого»; но когда сам Гомер говорит:

---

[230] *Илиада*, III, 175.

[231] *Илиада*, V, 153–154.

[232] *Илиада*, XIII, 470.

[233] *Илиада*, XIII, 361.

[234] *Илиада*, XIII, 481.

Блещет и цветом он юности, первою силою жизни.
Если б мы были равны и годами с Энеем, как духом,
Скоро иль он бы, иль я похвалился победою славной![235] —

несомненно, что именно τηλύγετον представляется сказанным в отношении не ровесника, но старшего по возрасту и более отдаленного поколения, как сказано и в другой раз о том, кто не является ровесником:

Сей же из прежнего рода, от прежнего племени отрасль[236].

Однако Идоменей μεσαιπόλιός («наполовину седой») и, следовательно, принадлежит «прежнему роду», тогда как Нестор — старец третьего поколения, от которого

Два поколенья уже современных ему человеков
Скрылись, которые некогда с ним возрастали и жили
...над третьим уж племенем царствовал старец[237].

Действительно, два поколения живших до него людей уже умерли — поколение отцов, которым он был рожден и воспитан, и поколение братьев:

Нас угнетала постигшая Пилос Гераклова сила
...И остался один я[238], —

и царствовал над третьим — поколением сыновей, которые и сражались вместе с ним.

Если же поколением считается свершение рождения и произведения потомства, занимающее период в тридцать лет, то человек, которому исполнилось шестьдесят лет,

[235] *Илиада*, XIII, 484–486.

[236] *Илиада*, XXIII, 790.

[237] *Илиада*, I, 250–252.

[238] *Илиада*, XI, 690 и 693.

пережил два поколения и начиная с шестидесятого года вступает в третье поколение. Таким образом, два человеческих поколения завершились не потому, что, по словам Гомера, люди умерли, но из-за его слов о том, что завершились два так называемых периодических человеческих поколения — так сказать, два периода по тридцать лет, называемые человеческими поколениями. Посему, если еще живы некоторые из родившихся в одно время вместе с [Нестором], то все равно завершились два поколения, а он царствовал над третьим поколением людей, которые пребывали в возрасте военной службы. Таким образом, эти и подобные им слова, поскольку в них содержится сомнение, нужно истолковывать в свете различных отрывков.

ГЛАВА XIII

Считается, что Платон первым показал, что в гневе и страданиях смешаны печали с наслаждениями[239], хотя все это увидел впервые и научил этому Платона Гомер. Действительно, ведь Гомер никогда не говорит ὀργή («гнев»), но называет его более привычно: χόλος — от χολή («желчь»), которая преобладает в страдании, и говорит, что боль (ἄχος) и наслаждение смешаны с χόλος. Так о боли (ἄχος) он говорит:

...И горько Пелиду то стало: могучее сердце
В персях героя власатых меж двух волновалося мыслей[240].

Итак, гнев (χόλος) предполагает присутствие боли (ἄχος), и Гомер называет его также θυμός:

[239] См., например: *Филеб*, 47e.

[240] *Илиада*, I, 188–189.

Или свирепство (χόλον) смирить, обуздав огорченную душу (θυμόν)[241].

Действительно, словом θυμός здесь он называет гнев, а не душу, как в других местах. А что боль не ограничивается вызыванием гнева, но существует вместе с ним, Гомер также показывает, называя Ахиллеса разгневанным:

Гневный за деву[242]... –

и добавляя:

Грустен по ней, возлежал он...[243].

Что гнев смешан с наслаждением, является порывом и сопричастен желанию, Гомер поясняет, говоря:

Гнев ненавистный, который и мудрых в неистовство вводит[244], –

т. е. изобразив, как [Ахилл] гневается, пребывая в состоянии порыва и желания. Каким же образом гнев причастен наслаждению?

Он в зарождении сладостней тихо струящегось меда,
Скоро в груди человека, как пламенный дым, возрастает![245]

Он говорит, что гнев – это возбуждение сердца и устремленный порыв:

---

[241] *Илиада*, I, 192.
[242] *Илиада*, II, 689.
[243] *Илиада*, II, 694.
[244] *Илиада*, XVIII, 108.
[245] *Илиада*, XVIII, 109–110.

Но когда Мелеагр предался гневу, который
Сердце в груди напыщает[246].

Гнев истолковывали не только как возбуждение и желание, но и как кипение. Поэтому Гомер уподобляет возбуждение дыму и говорит, что глаза разгневанного подобны огню. [Действительно, и боль затемняет глаза, и дым затемняет их:

Рубищем, грязным, совсем почерневшим от смрадного
дыма[247]][248].

Таким образом, боль, будучи причиной гнева, заставляя гнев дымиться, омрачает и сердце:

Гневом волнуем; ужасной в груди его мрачное сердце
Злобой наполнилось...[249].

Гомер говорит, что боль и ощущение боли заставляют чернеть:

В омраке чувств от страданий; померкло прекрасное тело[250].

Ἄχθεσθαι («испытывать боль») отличается от ἄχνυσθαι («испытывать скорбь») добавлением острого возмущения,

---

[246] *Илиада*, IX, 553–554.

[247] *Одиссея*, XIII, 435.

[248] Эта фраза изымается из текста. Прежде всего, потому, что в стихе: *Одиссея*, XIII, 435 — речь идет об одежде, а не о глазах, которые упомянуты в стихе 433, и таким образом здесь мы имеем дело с интерполяцией, не принимающей во внимание не только изложение Порфирия, но и сам гомеровский текст. Кроме того, эта фраза прерывает толкование стиха *Илиада*, I, 104 не вполне объяснимым образом: гнев не только вызывает сверкание глаз, но и затемняет их дымом.

[249] *Илиада*, I, 103–104 = *Одиссея*, IV, 661–662.

[250] *Илиада*, V, 354 (перевод Н. И. Гнедича).

тогда как λύπη («печаль») — это и то, и другое. Настаивая на возгорании гневающихся, Гомер говорит:

Ярости он погасить не желает...[251].

Гомер показывает также страстность и свирепость [гнева]:

...Ахиллес мирмидонец
Дикую в сердце вложил, за предел выходящую гордость[252].

Также:

...свирепая ярость его поднимала[253], —

в связи с чем также Феникс, поощряя Ахиллеса, говорит ему, словно дикому зверю:

Но, Ахиллес, усмири ты великую душу...[254].

А показывая звериную натуру Ахиллеса, Гомер говорит:

Если б могла ты, войдя во врата и троянские стены,
Ты бы пожрала живых и Приама, и всех Приамидов,
И троянский народ, и тогда б лишь насытила злобу![255]

На то, что χόλος («гнев») относится к чувствам в движении, а не в неподвижности, равно как говорят и философы, что ὀργή относится к чувствам в движении, указывают также следующие стихи:

---

[251] *Илиада*, IX, 678.
[252] *Илиада*, IX, 628–629.
[253] *Илиада*, IV, 23.
[254] *Илиада*, IX, 496.
[255] *Илиада*, IV, 34–36.

Гневом вспылал Агамемнон и, с места, свирепый, воспрянув,
Начал словами грозить...[256].

А также:

...Но Пелид быстроногий суровыми снова словами
К сыну Атрея вещал и отнюдь не обуздывал гнева[257], —

насколько он мог удержаться от гнева. Когда же гнев повинуется воле и успокаивается, Гомер называет его κότος («злобой»). Поэтому он говорит:

Вспыхнувший гнев он на первую пору хотя и смиряет,
Но сокрытую злобу, доколе ее не исполнит[258], —

насколько возможно оставить гнев (χόλος), но сохранить злобу (κότος) и быть, естественно, разгневанным (μηνίειν); когда затем злоба (κότος) приходит в движение, она снова становится гневом (χόλος). То же и с θυμός: когда это слово не означает «душу» (ψυχή), оно означает то же самое χόλος, т. е. гнев в движении; однако θυμός происходит от θύειν («волноваться»), тогда как χόλος — от χολᾶν («быть наполненным желчью»). Поэтому Гомер, сказав:

Если он гневен, жестоко, быть может, поступит с народом[259], —

добавляет:

Тягостен гнев царя, питомца Крониона Зевса[260].

А также:

---

[256] *Илиада*, I, 387–388.
[257] *Илиада*, I, 223–224.
[258] *Илиада*, I, 81–82.
[259] *Илиада*, II, 195.
[260] *Илиада*, II, 196.

Или свирепство (χόλον) смирить, обуздав огорченную душу (θυμόν)[261], –

и:

Как мой ни пламенен гнев (θυμῷ κεχωλομένον)[262], –

если здесь θυμός не означает «душа» (ψυχή). А то, что θυμός в значении «дух» и в значении «гнев» происходит от θύειν («волноваться») и ἐγείρεσθαι («возбуждаться»), Гомер показывает, говоря:

Души троян возбудить (ἐγεῖραι)...[263].

Кроме того, о θυμός и χόλος, когда они принимают возмущение, чтобы совершать зло, говорится χώεσθαι («негодовать»), а об испытывающем такое чувство сказано: χωόμενος κῆρ («негодующий сердцем»)[264], причем сразу же после этого [Гомер] говорит о море, а затем говорит тем, кто спрашивает, кто его сотворил:

Пусть нам поведают, чем раздражен Аполлон небожитель?[265]

При этом о царе, который мог в гневе сотворить какое-нибудь зло, сказано:

Слишком могуществен царь, на мужа подвластного гневный[266].

Так же сказано:

---

[261] *Илиада*, I, 192.
[262] *Илиада*, I, 217.
[263] *Илиада*, V, 510.
[264] *Илиада*, I, 44.
[265] *Илиада*, I, 64.
[266] *Илиада*, I, 80.

... и душой ты своей истерзаешься, бешен[267], —

это показывает, что χώεσθαι («негодовать») содержит действие, вызванное возмущением. Поэтому слова:

Старец опять отошел, негодуя (χωόμενος)...[268], —

мы понимаем не просто как «разгневанный», но «сопротивляющийся с негодованием». Поэтому Хрис проклинает и таким образом оказывает сопротивление. И Гомер, представив Ахиллеса,

В сердце питавшего скорбь о краснопоясанной деве[269], —

показывает, что он в гневе совершает месть как возмущенное сопротивление: он мстит эллинам с помощью матери, а не просто гневается. Действительно, как ἄχθεσθαι («испытывать боль») относительно ἄχνυσθαι («испытывать скорбь»), так и χώεσθαι относительно χολοῦσθαι содержит больше гнева:

Тронув колена ее, он прогневал бы чистую деву[270], —

в смысле «прогневалась бы».

Дол застонал, как под яростью бога, метателя грома
Зевса, негодующего[271]... —

и [Гомер] добавляет последствия «негодования»:

---

[267] *Илиада*, I, 243–244.

[268] *Илиада*, I, 380.

[269] *Илиада*, I, 429.

[270] *Одиссея*, VI, 147.

[271] *Илиада*, II, 781–782.

...когда над Тифеем сечет он перунами землю[272].

Следовательно, χόλος, θυμός и χώεσθαι даны в движении. А σκύζεσθαι — это то же, что и χώεσθαι («негодовать»). Поэтому, Гомер, сказав:

...И пылающий гнев твой в ничто я вменяю[273], —

добавляет:

Гнев твой вменю ни во что[274].

Сказав же об Ахиллесе:

В сердце питавшего скорбь[275], —

Гомер влагает ему в уста слова:

Но и гневному вы из ахеян любезнее всех мне...[276].

С другой стороны, μῆνις, μένος и κότος существуют в постоянстве: и μῆνις, и μένος — это гнев, отложенный и продолжающийся. В свою очередь μῆνις с выжиданием удобного случая, сопровождаемого гневом и стремлением сделать зло, становится κότος («злобой»), так что μῆνις становится впоследствии χόλος, тогда как переходит затем в χώεσθαι («сердиться»). О том, что μῆνις происходить от μένειν («оставаться»):

---

272 *Илиада*, II, 782.

273 *Илиада*, VIII, 477–478.

274 *Илиада*, VIII, 482–483.

275 *Илиада*, I, 429.

276 *Илиада*, IX, 198.

Он же враждою кипел (μήνιε), при судах оставаяся быстрых[277], –

и:

Ты же теперь оставайся пока при судах быстроходных,
Гнев на ахейцев питай (μήνιε), и от битв удержись совершенно[278], –

и что так называемая μῆνις упоминается, когда речь идет о том, чтобы «оставаться» (μένειν) и «покоиться» (κεῖσθαι) в бездействии и тишине, Гомер говорит:

Праздно лежал (κεῖτ'), ... гнев продолжая питать[279], –

поскольку тот, кто разгневан, пребывает в бездействии, а μηνιθμός («прогневленность») — это все то время, когда длится гнев:

...в то время, как гневом (πάνθ' ὑπὸ μηνιθμόν) пылал я[280].

О том, что μένος и μῆνις — одно и то же, свидетельствует следующий стих:

Сердце (μένος) свое усмири, Атреид, я тебя умоляю[281].

Что же такое μῆνις? Это безотлагательный гнев, — говорит Гомер, поскольку добавляет:

Гнев прекрати на Пелида[282].

[277] *Илиада*, I, 488.
[278] *Илиада*, I, 421–422.
[279] *Илиада*, II, 772.
[280] *Илиада*, XVI, 202.
[281] *Илиада*, I, 282.
[282] *Илиада*, XI, 282–283.

Также и вместо того, чтобы сказать: μή μήνιε («не упорствуй в гневе»), Гомер говорит:

Сердце смягчи, прекрати душевредный свой гнев (ἔα χόλον)[283].

А вместо того, чтобы сказать: παυσαμένω μήνιδος («отойди от гнева»), он говорит:

[Много достойных даров тебе даст,] чтобы гнев свой забыл ты (μεταλήξαντι χόλοιο)[284].

Того же, кто прекратил гнев и пребывает без гнева, Гомер называет μεθήμων:

Желчи немного в груди Ахиллеса, он слишком уступчив (μεθήμων)![285]

Тот, кто сохраняет гнев так, что его нельзя изъять,

...все бы упорствовал в гневе жестоком (ἐπιζαφελῶς)[286];

ζαφελές — это то, чего нельзя изъять, следовательно μῆνις — это гнев ζαφελής.

Как их, случалось, охватывал гнев, не имевший предела (ἐπιζαφελής χόλος)[287].

Речь идет именно о тех, кто остается пребывать в состоянии гнева (μηνίοντες). И μένος тоже происходит от μένειν —

[283] *Илиада*, IX, 260.

[284] *Илиада*, IX, 261.

[285] *Илиада*, II, 241.

[286] *Илиада*, IX, 516.

[287] *Илиада*, IX, 525.

«оставаться», но оставаться неподвижным, непоколебимым и не уходить прочь.

В грудь я тебе заложила отцовскую храбрость (μένος ἄτρομον), какою
Славный наездник Тидей отличался, щита потрясатель[288].

Вот что показывает, что μένος («гнев») действительно происходит от μένειν:

...Крепка у меня еще сила! (μένος εμπεδον)[289].

При этом μένος χειρῶν («сила рук») — это продолжающееся действие:

Воины рук своих силу (μένος χειρῶν) несли на врагов...[290]

Μένος — это сила. Когда Зевс говорит:

*Что ж до меня, то и сила (*μένος*), и руки мои необорны*[291], —

Гера отвечает:

Знаем прекрасно мы сами, что сила (σθένος) твоя не ничтожна[292].

Стало быть, как μένος это «сила» (σθένος), так и продолжающийся μένος — это μῆνις («гнев»). Поэтому, сказав:

[288] *Илиада*, V, 125–126.
[289] *Илиада*, V, 254.
[290] *Илиада*, V, 506.
[291] *Илиада*, VIII, 450.
[292] *Илиада*, VIII, 463.

...Ужасно для нас раздражение (μῆνις) бога![293], —

он добавляет:

Вечные боги не так-то легко изменяют решенья![294]

Кроме того, продолжающийся гнев (μῆνις), ищущий случая отомстить, вызывает злобу (κότος):

Но сокровенную злобу (κότον), покуда ее не проявит[295].

Действительно, «покуда ее не проявит» означает: пока он не удовлетворится и не причинит страдание тому, кто заставил страдать его самого. Гомер объясняет, что слово κότος («злоба») связано с ἐγκεῖσθαι («оставаться внутри»):

Что причинил (ἔνθετο) ты ему, и гневом (κότον) пылает
жестоким, —

и что κότος («злоба») — это то, что ищет удобного случая, чтобы причинить зло:

Зевс громовержец, живущий в эфире, высоко царящий,
Мрачной эгидою сам затрясет над народом троянцев
В гневе (κοτέων) за их вероломство. И все это так
и свершится![296]

Это похоже по смыслу на слова:

Но сокровенную злобу (κότον), покуда ее не проявит[297].

[293] *Илиада*, V, 178.
[294] *Одиссея*, III, 147
[295] *Илиада*, I, 82.
[296] *Илиада*, IV, 166–168.
[297] *Илиада*, I, 82.

А также:

Гибель троянцам неся, ненавидимым вами (ἔθεσθε) так сильно![298] —

причем здесь следует понимать ἔθεσθε ἐν τῷ θυμῷ как «вкладывать в душу», ведь это, действительно, то же самое, что

Что причинил ты ему, и гневом пылает жестоким[299].

А сказав, что [ахейцы]

Негодовали в душе и ужасно царем возмущались[300], —

Гомер указывает также последствия злобы:

Царь Агамемнон! Тебе, о владыка, готовят ахейцы
Страшный позор перед всеми людьми, обреченными смерти[301].

[Μῆνις указывает на сильный гнев:

Злобой и гневом обрушился Зевс на богов олимпийских[302].

Далее, κότος («злоба») — это продолительный гнев (μῆνις), включающий озлобленность, готовую к мести, что Гомер показывает в следующих словах:

Он уж не бог ли какой, на троянский народ раздраженный (κοτεσσάμενος),
Гневный за жертвы? Ужасно для нас раздражение (μῆνις) бога![303]

[298] *Илиада*, VIII, 449.
[299] *Одиссея*, XI, 102.
[300] *Илиада*, II, 223.
[301] *Илиада*, II, 284–285.
[302] *Илиада*, XV, 122.
[303] *Илиада*, V, 177–178.

Стало быть, бог после продолжительного гнева (μηνίσας) переходит к злобе.]

В заключение сказано, что временный гнев в движении назван χόλος и θυμός, тогда как гнев, сопровождаемый действием активного возбуждения, определяется [словами] χώεσθαι и σκύζεσθαι; гнев отложенный назван μένος и μῆνις; если же гнев ищет удобного случая для мести, он назван κότος; кроме того гнев — это возбужденный импульс, сопровождаемый страданием, он вызывает желание и порождается волнением сердца.

ГЛАВА XIV

Апион[304] довольно смешно истолковал слово ἱπποκορυσταί как «обладающие шлемами с конскими гривами». В действительности же слово, производное от κόρυς («шлем»), должно было бы иметь форму ἱππο-κόρυθος. Здесь же речь идет о воине на коне: κορυστής, являющееся только частью целого слова, означает воина, ратоборца:

Первым поверг Антилох у троянцев воителя (κορυστήν) мужа[305].

И Ареса Гомер называет χαλκοκορυστής:

Перед Аресом ахейцы и Гектором меднодоспешным (χαλκοκορύστῃ)[306], —

[304] Апион — грамматик I в. н. э., ученик Дидима, среди трудов которого были *Гомеровские глоссы* — весьма значительное исследование, которым пользовался в частности Аполлоний Софист.

[305] *Илиада*, IV, 457.

[306] *Илиада*, V, 699.

здесь это слово обозначает пешего воина в противоположность ἱπποκορυστής («конному воину»). Затем от κορύεσθαι, прибавляя θ, Гомер производит κορθύεσθαι[307] («возвышаться»): получается, что κόρυς — «шлем, покрывающий голову», κορύνη — «палица», орудие защиты, имеющее в «головной» своей части наклон и более тяжелое там, почему оно называется также ῥόπαλον («дубина»), а κορυνήτης — это тот, кто пользуется палицей (κορύνη). И наоборот, σκηπάνιον и σκῆπτρον — это палица, служащая для того, чтобы σκηρίπτεσθαι («опираться»). Как о копье, которое использовали, чтобы опираться на него, Гомер говорит:

Остановился, оперся на медноконечный свой ясень[308], —

так же он говорит и о ῥόπαλον, следующим образом:

Если готовую палку (ῥόπαλον) имеешь, то дай мне и палку,
Чтоб опираться...[309].

Кроме того, в слове ἱπποκορυστής вместо κορυστής может присутствовать также родительный падеж ἵππου («коня») в смысле ἱππεύς («всадник»). Ахилл же «возбуждал лошадей и мужей щитоносцев»[310]: действительно, противопоставляя ἵππους («коней») и ἀσπιδιῶται («щитоносцев»), т. е. пехотинцев, Гомер употребляет слово «кони» в значении ἱππεῖς («всадники»). Так и в обычной речи мы говорим «персидская конница победила» вместо «всадники», ведь они обычно имели преимущество перед пехотинцами. Поэтому-то Ахилл «возбуждал лошадей и мужей щитоносцев». А слова εὕδειν ἀνέρας ἱπποκορυστάς означают, что в мире живут не

[307] *Илиада*, IX, 7.

[308] *Илиада*, XXII, 225.

[309] *Одиссея*, XVII, 195–196.

[310] *Илиада*, XVI, 167.

только всадники, но также и пешие воины, и не только мужчины, но и женщины.

ГЛАВА XV

Следует рассмотреть то обстоятельство, что поэт, когда намеревается добавить какие-нибудь слова от имени того или иного героя, сообщает предварительно, какого рода будет его речь или в каком душевном состоянии он будет говорить. Таким образом, ты уразумеешь сказанное, узнав от поэта заданный характер речи из самих слов, которыми он сообщает это. Например, когда Гомер говорит:

Гневно взглянув на него, отвечал [Ахиллес быстроногий][311], —

нужно думать, что слова далее будут резкими, как такие, которые произносит смотрящий недружелюбно. А когда Гомер предваряет речь словами:

С бранью напал на него и слова окрыленные молвил[312], —

следует рассмотреть, будут ли сказанные слова оскорбительны. Когда же Гомер говорит:

Добрых намерений полный, взял слово и стал говорить он
(ἀγορήσατο καί μετέειπε)[313], —

следует ожидать разумных слов, причем логично будет сказать о причинах нынешних обстоятельств, а затем добавить то, что следует делать. При этом ἀγορήσατο («взял слово»)

---

[311] *Илиада*, I, 148; XXII, 260, 344; XXIV, 559.

[312] *Одиссея*, XVIII, 9.

[313] *Илиада*, I, 73.

указывает на рассказ и изложение обстоятельств, как например:

Сердится не за обет неисполненный иль гекатомбу[314], —

и так далее; тогда как μετέειπε («стал говорить») указывает на вывод относительно того, что следует делать. И действительно, Гомер добавляет:

Не отведет от данайцев постыдной он гибели прежде[315], —

и так далее. В случае с Нестором слова

Горе! Великая скорбь на ахейскую землю нисходит![316] —

предваряют объяснение обстоятельств, с речью о которых он «взял слово» (ἀγορήσατο)[317]. А говоря:

...примите и вы. Так было бы лучше[318], —

Нестор указывает, что нужно делать. Когда Гомер говорит:

На сердце сделалось легче, и так продолжал говорить он[319], —

нужно понимать, что слова, которые будут сказаны «с облегченным сердцем», будут произнесены с гордостью, потому что Одиссей говорит другим тоном по причине своей победы:

---

[314] *Илиада*, I, 93.

[315] Там же.

[316] *Илиада*, I, 254.

[317] *Илиада*, I, 253.

[318] *Илиада*, I, 274.

[319] *Одиссея*, VIII, 201.

Юноши, прежде добросьте до этого диска[320], —

и далее, так что поэт подобен тому, кто оценивает самого себя предварительно и как бы подготавливает тех, кто будет слушать его слова.

Исходя из этого, можно объяснить многие места, неверно истолкованные грамматиками. Прежде всего, это слова Зевса:

Вдруг задеть захотелось Зевесу державному Геру
Речью язвительной. Так он супруге сказал, насмехаясь
(παραβλήδην)[321]...

Некоторые, не поняв, что Гомер сказал это в отношении следующей речи, дают различные толкования, но в действительности Гомер говорит, что Зевс пользуется παραβλητικοῖς λόγοις («словами, вызывающими противопоставление»), противопоставляя и сравнивая помощь Афродиты, оказанную Александру, с помощью, которую оказали Менелаю Гера и Афина. При этом παραβλήδην означает μετὰ τοῦ παραβάλλειν («с противоставлением»), что обычно передают как συγκρίνει («сравнивает»). А на то, что дело обстоит именно так, указывают слова Зевса, который и делает противопоставление:

Две тут заступницы есть средь богинь за царя Менелая:
Гера Аргивская вместе с Алалкоменидой Афиной.
Обе однако сидят себе здесь, наблюдают и тешат
Души свои. С Афродитой улыбколюбивой — иначе:
Вечно она при Парисе, от смерти его охраняет[322].

[320] *Одиссея*, VIII, 202.

[321] *Илиада*, IV, 5–6.

[322] *Илиада*, IV, 7–11.

Это не простое противопоставление и сопоставление, но возбуждающее и язвительное, о чем Гомер и указал предварительно[323]: Менелаю помогают две богини, а Александру — одна; причем Гера, поскольку она Аргосская, обязана помочь Менелаю, а Афина — защитница, тогда как Афродита всего лишь «улыбколюбивая» и не происходит из Илиона; однако Гера и Афина «сидят себе здесь, наблюдают и тешат души свои» вдали от Менелая, тогда как Афродита «всегда была рядом»; Гера и Афина являются зрительницами и наслаждаются поединком, тогда как Афродита

...отдаляет от него Кер, —

оставаясь в то же время рядом с ним.

Вот и сегодня: спасла, когда умереть он уж думал[324].

Поэтому Гомер поступил правильно, предупредив, что разговор будет язвительным и насмешливым, и должно произойти противостояние.

И еще, когда Гомер скажет Фетиде:

Так и держала колени его и взмолилася снова (εἴρετο)[325], —

εἴρετο следует понимать не просто в смысле ἠρώτησεν («спросила»), а в смысле «просила, желая узнать правду», поскольку Гомер добавляет:

Дай непреложный обет, головою кивни в подтвержденье
Иль откажи; ты ведь страха не знаешь; скажи, чтобы ясно
Я увидала[326]...

[323] Ср.: *Илиада*, IV, 5–6.
[324] *Илиада*, IV, 12.
[325] *Илиада*, I, 513.
[326] *Илиада*, I, 514–515.

А в другом месте он говорит:

Бога, богиня, меня о приходе моем вопрошаешь.
Все я правдиво тебе сообщу: ведь сама мне велишь ты[327].

И поэтому слова:

Знать ты желаешь, откуда и кто мы[328], —

надо понимать следующим образом: «Ты спрашиваешь, желая услышать правду». То же и здесь:

[В ярко блестящее кресло меж тем усадила] Гермеса
Нимфа, свет меж богинь, и к нему обратилась с вопросом[329].

Гомер добавляет:

Что тебе нужно, скажи...[330], —

и:

Все я правдиво тебе сообщу: ведь сама мне велишь ты[331].

Действительно, это как если бы Гомер сказал: «Скажу тебе истинные и правдивые слова». Также ἔννεπε («сказал») означает при этом «правду», а ἄειδε, в свою очередь, — «истину в стихах», поскольку ἀοιδή — это поэтическое произведение. Так, сказав:

[327] *Одиссея*, V, 97–98.

[328] *Одиссея*, III, 80.

[329] *Одиссея*, V, 85.

[330] *Одиссея*, V, 89.

[331] *Одиссея*, V, 98: νημερτέως τον μῦθον ἐνΙσπήσω. Лакуну можно заполнить (по крайней мере, концептуально) традицией комментариев ζητήματα Порфирия, а именно: «и ἐνΙσπεῖν равным образом значит не просто “сказать”, но “сказать истинно”»: «Не пожелаешь ли ты про погибель его рассказать мне» (*Одиссея*, III, 92–93; IV, 322–323).

Ну-ка, к другому теперь перейди, расскажи, как Епеем
С помощью девы Афины построен был конь деревянный[332], —

Гомер добавляет:

Если так же об этом ты все нам расскажешь, как было
*(*κατὰ μοῖραν*)*[333].

Это понятие выражено в другом месте следующим образом:

*Все ты вполне справедливо (*κατ' αἶσαν*) сказал, Менелай*
многославный![334]

А что значит κατ' αἶσαν? [Вот что:]

То же, что знать от меня ты желаешь, тебе сообщу я,
Не уклоняясь от правды ни в чем, не виляя нисколько[335].

Когда же Гомер предваряет изложение словами εἶθαρ δὲ προσηύδα («поспешно сказал им»)[336], это следует понимать так: «сказал честно, правдиво и ясно». Гомер говорит также: ἔπος ἀντίον ηὔδα («сказал открыто и ясно»), а в другом месте: ἀντικρὺ δ' ἀπόφημι («прямо я всем заявляю»)[337]. Действительно, не говорить, уклоняясь от правды, и не уворачиваться значит вести правдивый разговор. Гомер также истолковал ηὔδα следующим образом:

*Не умолчу пред тобой, ни единого слова не скрою (*κρύψω*)*[338].

[332] *Одиссея*, VIII, 492.
[333] *Одиссея*, VIII, 496.
[334] *Илиада*, XVII, 716.
[335] *Одиссея*, IV, 347–348.
[336] *Илиада*, XII, 353.
[337] *Илиада*, VII, 362.
[338] *Одиссея*, IV, 350.

Действительно, те, кто прав, наоборот (κατεναντίον), не прячутся (κρύπτονται), как те, кто ворует. Поэтому о тех, кто не обманывает, Гомер говорит: μή ... κλέπτε νόῳ («не воруй в уме»). Что же значит это μή κλέπτε νόῳ («не воруй в уме»)? [Вот что:]

Тот, кто в душе своей прячет одно, говорит же другое[339].

Далее, об Агамемноне, который собрался сказать Калханту:

Бед предвещатель! Хорошего ты никогда не сказал мне!
Вечно приятно тебе только бедствия людям пророчить.
Доброго слова ни разу ты нам не сказал, не поведал[340], —

поэт, предвосхищая, что слова его будут именно такого рода, говорит:

Прежде всего он Калхасу ответил, зловеще взглянувши (κακοσσόμενος)[341].

Не [написано] κακῶς ὑποβλεψάμενος («зло взлянув исподлобья»), потому что из-за согласного невозможно слияние κακῶς через синалефу[342]; и здесь Гомер говорит ὄσσεσθαι в смысле ὑποβλέπεσθαι («смотреть исподлобья»). Однако κακοσσόμενος — составное понятие, которое имеет здесь смысл κακόμαντιν ἀποκαλῶν («называя его прорицателем бед»). Ведь в действительности ὄσσα — это божественный голос, который Гомер называет также вестником Зевса:

[339] *Илиада*, I, 131–132.

[340] *Илиада*, I, 106–108.

[341] *Илиада*, I, 105.

[342] Синалефа — стяжение слогов.

...Молва между ними пылала,
Вестница Зевса, итти побуждая...[343]

А поскольку вестники Зевса — это также прорицатели, которые слышат голос богов, который и есть ὄσσα:

Голос такой я богов, рожденных для вечности, слышал (ὄσσα θεῶν)[344], —

от ὄσσα образовано и слово как-οσσόμενος, которое означает «предрекающий несчастья», что можно понимать как «злой возвеститель Зевсова голоса».

Действительно, это не просто κακολογῶν («зло вещающий»), потому что Гомер употребляет слово ὄσσα не просто в смысле голоса, даже в смысле божественного голоса, а оскорбляя Калханта, поскольку тот использовал божественный голос, чтобы предрекать несчастья. Также и в другом месте [сказано]:

Я не со взглядом зловещим являюсь здесь пред тобою,
С доброю целью пришла с вестью к тебе я от Зевса[345], —

и еще:

И представлялось (οσσόμενος) ему, как явился родитель могучий[346], —

а также:

Мыслью о смерти мое никогда не тревожилось сердце[347].

[343] *Илиада*, II, 93–94.

[344] *Илиада*, VII, 53.

[345] *Илиада*, XXIV, 172–173.

[346] *Одиссея*, I, 115.

[347] *Одиссея*, XIV, 219.

Еще более ясно Гомер показал, что ὀσσεσθαι происходит от ὄσσα, говоря о женихах:

*Головы всех оглядели, увидели (*ὄσσοντο*) общую гибель*[348].

Эти слова в другом месте Гомер истолковал следующим образом:

Что ты, Ксанф, пророчишь мне смерть? Не твоя то забота![349]

А что ὄσσα обозначает божественный голос, Гомер истолковал, сказав:

Кто-либо сможет о нем сообщить иль Молва тебе скажет
Зевсова[350]...

Гомер называет ее также κληδών:

Прибыл сюда я, — не дашь ли каких об отце мне известий
*(*κληδόνα*)*[351]*?*

А слово κληδών происходит от κλέος διδόναι καί φέρειν («давать и доставлять известия»).

*Кто-либо сможет о нем сообщить иль Молва (*ὄσσα*) тебе*
скажет
*Зевсова — больше всего она людям известий приносит (*κλέος
φέρει*)*[352].

И сам Телемах говорит:

---

[348] *Одиссея*, II, 152.

[349] *Илиада*, XVIII, 420.

[350] *Одиссея*, I, 282.

[351] *Одиссея*, IV, 317.

[352] *Одиссея*, I, 282–283.

Выехал я поискать, не узнаю (κλέος) *ли что про отца я*[353], —

и еще:

Вести (κλέος) собрать о тебе, — существуешь ты где-нибудь, нет ли[354].

А μέγα κλέος — это великое и славное известие и голос:

Ибо до Кипра достигла великая весть (μέγα κλέος)*...*[355]

Ὄσσα, т. е. божественный голос, Гомер называет также ὀμφή:

...Но еще разливался божественный голос (θείη ὀμφή)[356], —

а также:

Соорудили ахейцы всевещему (πανομφαίῳ) Зевсу владыке[357], —

потому что как ὄσσα, так и ὀμφή суть вестники Зевса. Иная, однако, народная молва, которая <...>[358] известие:

Ложе супруга храня и людскую молву уважая[359], —

и «многоголосое (πολύφημος) народное собрание»[360], на котором говорят многие вещи.

---

353 *Одиссея*, III, 83.

354 *Одиссея*, XIII, 415.

355 *Илиада*, XI, 21.

356 *Илиада*, II, 41.

357 *Илиада*, VIII, 250.

358 Принимая во внимание схолии, лакуну здесь можно заполнить следующим образом: «распространилась в народе, неся следующую весть».

359 *Одиссея*, XVI, 75.

360 *Одиссея*, II, 150.

Кроме того, в одном месте Гомер называет φήμη также вещий голос (κληδών):

Вещее ж слово (φήμην) вблизи раздалось[361]...

Таким образом, ὄσσα, ὀμφή и κληδών говорится об одном и том же, тогда как φήμη говорится о божественном голосе и о людской молве. Действительно, Гомер полагает, что здесь имеет место один голос <...>[362], что его слышат прорицатели:

Голос такой я богов, рожденных для вечности, слышал[363], —

и что потом он распространяется без инициативы кого-либо из людей:

Быстро молва (ὄσσα) между тем по городу всюду ходила,
Страшную участь и лютую смерть женихов разглашая
(ἐνέπουσα)[364].

Действительно, ἐνέπουσα происходит от ὄσσα.

Таким образом, κακοσσόμενος означает то, о чем сказано. Что же касается κρήγυον, я не знаю, как говорили, будто это означает «истинное» (τὸ αληθές), если сам Гомер противопоставляет κρήγυον не ложному, но несчастью, а несчастью противопоставлено не истинное, а благое будущее:

Бед предвещатель! Хорошего (τὸ κρήγυον) *ты никогда*
не сказал мне!
Вечно приятно тебе только бедствия людям пророчить[365].

---

[361] *Одиссея*, XX, 105.

[362] На основании схолий эту лакуну можно заполнить: «божественная» (слово «молва, голос» в греческом языке женского рода).

[363] *Илиада*, VII, 53.

[364] *Одиссея*, XXIV, 413–414.

[365] *Илиада*, I, 106–107.

А κρήγυον означает «милое и дорогое сердцу» — то же, что θυμήοες. И в другом месте:

οὐδέ τί πω παρά μοίραν ἔπος νηκερδές ἔειπες[366]
Кстати все были слова. Ни единого лишнего слова.

Я полагаю, что μάντι κακῶν («прорицатель зла») подобно αἰναρέτη[367] — это определение, данное тому, кто обладает вредоносной силой. Также и ὀλοόφρων означает того, кто обладает разрушительным разумом (βλαπτικὴν ἔχων φρόνησιν), а οὐλόμενος — тот, кто обладает «гибельной силой» (ὁ δλοόν ἔχων μένος), οὐλομένη μῆνις — это гнев, порожденный «гибельной силой», поскольку охваченный этим гневом является ὀλοός («гибельным»):

Вы помогать Ахиллесу-губителю (ὀλοῳ), боги, хотите[368].

Некоторые понятия Гомер использует в отношении тех, кто обладает хорошим качеством, но никакое из них не помогает им: действительно, сила, разум, рвение, искусство предсказания — качества хорошие, но тех, кто посредством их не помогает другим, справедливо обвиняют в том, что они обладают добром, чтобы совершать зло. Другие понятия Гомер обычно составляет, чтобы очернить тех, кто отвратителен: таковы Δύσπαρι[369] («злополучный Парис!»), μῆτερ δύσμητερ («мать, злополучная мать!»)[370], Ἶρος Ἄιρος, что в действительности означает «злополучный Ир»[371] (так же,

[366] *Одиссея*, XIV, 509.

[367] *Илиада*, XVI, 31.

[368] *Илиада*, XXIV, 39.

[369] *Илиада*, III, 39.

[370] *Одиссея*, XXIII, 97.

[371] *Одиссея*, XVIII, 73: «Быть, видно, Иру Не-Иром. Беду на себя он накликал».

как и «отвратительная женщина»), а Илион — Κακοίλιον οὐκ ὀνομαστήν:

В злой Илион поехал супруг мой, в тот город ужасный[372]*!*

Ведь посредством οὐκ ὀνομαστήν («с мерзостным именем») Гомер объясняет понятие «ужасный Илион».

ГЛАВА XVI

Обрати внимание также на следующие места: получили ли они удовлетворительное разъяснение с нашей стороны?

1. *Там нежнодарная мать ему вышла навстречу, с собою*
   Дочь Лаодику ведя, меж других наилучшую видом[373].

Слово ἐσάγουσα не имеет обычного значения, т. е. «ввела». В самом деле, Гомер не говорит, что мать привела с собой Лаодику, он говорит: εἰσπορευομένη, т. е. «идущая» к Лаодике, которой уподобилась видом Афродита[374], когда выводила Елену на городские стены. Ведь Гомер говорит:

Образ принявши золовки, жены Антенорова сына,
Знатного Геликаона; женой он имел Лаодику[375].

Поэтому мать, полагая, что Елену действительно вывела на городские стены Лаодика, пошла к ней, намереваясь расспросить о причине этого выхода.

---

[372] *Одиссея*, XIX, 260.

[373] *Илиада*, VI, 251–252.

[374] Присутствующие здесь в тексте оригинала эта и следующие лакуны заполнены с учетом традиции комментариев к произведению Порфирия.

[375] *Илиада*, III, 122–123.

2. *τύμβον δ' ἀμφὶ πυρὴν ἕνα χεύομεν ἐξαγαγόντες*
   ἄκριτον ἐκ πεδίου
   После, на месте сожженья, собравшись, насыплем могилу,
   Общую всем на долине...[376].

Слово ἐξαγαγόντες Гомер использовал подобно тому, как использовал он εἰσάγουσα. Действительно, как последнее значит εἰσπορευομένη («идущая»), так и ἐξαγαγόντες означает ἐκπορευθέντες — «приходящие» с равнины. Насыпали же «общую» для всех без разделения могилу, а не могилу для каждого из мертвых отдельно.

3. ...*Чтоб чрезмерную просьбу* (ἐξαίσιον ἀρήν) *Фетиды*
   Этим исполнить вполне...[377]

Эта просьба не согласуется с принятой нормой и чужда упорядоченности и справедливости.

4. ...*ἐμεῖο δὲ δῆσεν ἀρῆς ἀλκτῆρα γενέσθαι*
   ...*И, верно, меня призывал, да избавлю от смерти!*[378]

Слово ἔδησεν относится не к δεσμός («связь»), и речь идет не об Аресе (Ἄρης) — войне или боге войны; слово ἔδησε — это синкопированная форма от ἐδέησε, а ἀρής следует писать с «облегченным» ударением, и оно означает «гибель», как в стихе: Μέντορ, ἄμυνον ἀρήν («Ментор, погибель отринь»)[379], ведь он ощутил необходимость во мне, у него появилась необходимость, чтобы я защитил его от погибели.

5. ...οὐ μὲν γάρ τι νεμεσσητὸν βασιλῆα
   ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ

[376] *Илиада*, VII, 336–337 (перевод Н. И. Гнедича).

[377] *Илиада*, XV, 598–599.

[378] *Илиада*, XVIII, 100.

[379] *Одиссея*, XXII, 208 (перевод О. П. Цыбенко).

...Нет для царя никакого позора,
Если он с мужем мирится, которого первый обидел[380].

Употребление винительного падежа приводит здесь к двусмысленности. Ведь вопрос касается царя: не следует порицать царя, если тот, причинив вред человеку и нанеся ему обиду первым, παρέσεται αὐτόν; ἀπαρέσεται значит — отказаться от обиды и помириться.

6. *αἵ τέ μοι εὐχόμεναι θεῖον δύσονται ἀγῶνα*
Кто за меня помолиться сберется в божественном храме[381].

Гомер также называет словом ἀγών пространство:

Выровняв место, они от площадки (ἀγών) *народ оттеснили*[382], —

и:

Сидя в собранье (ἀγών), *за бегом коней аргивяне следили*[383], —

скопление:

Гера с Палладой-Афиной отправились в стан (ἀγῶνα) *корабельный*[384], —

и собрание:

Кончились игры[385], —

---

[380] *Илиада*, XIX, 182–183.
[381] *Илиада*, VII, 298.
[382] *Одиссея*, VIII, 260.
[383] *Илиада*, XXIII, 448.
[384] *Илиада*, XX, 33.
[385] *Илиада*, XXIV, 1.

а также соревнования. Итак, Гомер назвал теперь θεῖον ἀγῶνα храм и святилище, т. е. пространство, которое является божественным или же включает в себя божественное собрание, поскольку в нем находятся статуи многих богов. Кроме того, μοι εὐχόμεναι означает «помолиться»[386], а не «молиться за меня», потому что молитва касалась худшего, а не была в пользу молящегося[387].

7. *ἦ δὴ ἀλιτρός γ' ἐσσὶ καὶ οὐκ ἀποφώλια εἰδώς*
Ну, и хитер же ты, милый, и тонко дела понимаешь[388].

Ἀλιτρός — это виновный и несведущий, тогда как ἀποφώλια — это вещи ничтожные. Как же Гомер говорит: «Ты виновен, но не несведущ»? Но он говорит: ты совершенно ошибся, не будучи, однако, несведущим, — как мы привыкли говорить: я удивляюсь, потому что ты, будучи мудрым, ошибся. И Калипсо тоже удивляется, почему Одиссей не поверит ей, если она не даст клятву относительно ее позволения Одиссею уехать, хотя он не чужд рассудочности и прекрасно понимает мысли богини, даже влюбленной.

8. ...*Нет, я надеюсь!*

Радостно каждый из них утомленные склонит колени,

Кто избежать нашей пики сумеет средь битвы кровавой[389]*!*

У бегущих ноги в коленях разгибаются, а у сидящих согнуты. Стало быть, говорит Гомер, из бегущих из битвы

---

[386] ἐμοί здесь *dativus ethicus*, то есть местоимение ἐμοί только эмоционально усиливает значение глагола (ср. русское «глянь-ка, скажи-ка» и т. п.).

[387] Порфирий понимает стих: *Илиада*, VII, 298 — так, что троянки спускаются в храм молить богов за город, а не за Гектора, который не показал себя «худшим» в поединке с Аяксом.

[388] *Одиссея*, V, 182.

[389] *Илиада*, XIX, 71–73.

кто-то охотно присел бы, чтобы дать отдых и себе самому, и ногам, усевшись после бега.

9. *Вставшего следует слушать в молчанье, и речи словами*
Не прерывать: говорить так не смог бы и самый искусный.
Можно ль средь громкого шума людского что-либо услышать
Или сказать? Заглушается так ведь и громкий оратор![390]

Аристарх[391] считает, что речь Агамемнона содержит извинение: будучи ранен, он считал, что следует извиниться за то, что он говорит сидя. Аристарх говорит:

«По этой причине Гомер вставляет стих:

Не выходя на средину, а только поднявшись на месте[392]».

Однако извинение здесь неуместно, поскольку Агамемнон был ранен не в ногу, а в руку, причем ранен так, что вскоре после этого убил самостоятельно кабана. И если добавленный стих это «только поднявшись на месте», тогда следует понимать, что он находился на собрании вождей и говорил, стоя среди них, а не среди множества воинов.

Теперь же наш учитель Аполлоний[393], тоже согласный с тем, что Агамемнон стоит, говорит: «Агамемнон просит удалить подсказчика, поскольку намерен говорить без подготовки: слушайте меня, — говорит он, — и пусть никто не подсказывает мне, пока я говорю, поскольку тому, кто опытен в речах, трудно слушать подсказчика. Да и как среди

[390] *Илиада*, XIX, 79–82.

[391] Аристарх Самофракийский (ок. 205–131 до н. э.) — ученик Аристофана Византийского; более других александрийских филологов совершенствовал инструментарий критики текста, используя прежде всего тексты Гомера, издание которого снабдил обширным комментарием.

[392] *Илиада*, XIX, 77.

[393] Порфирий упоминает этого грамматика также во фрагменте I, 1 сочинения *Филологическое слушание*, который известен нам из Евсевия (*Praep. Evang.*, X, 3, 1, p. 561, 14–16, I, Mras): «Устроив в Афинах пир в честь Платона, Лонгин пригласил нас и еще многих, в том числе ... грамматика Аполлония».

огромной толпы можно слушать подсказчика, а кто услышал — как может говорить? Поэтому оратор, обладающий зычным голосом и способностью произносить речи без подготовки, испытывал бы неудобства, поскольку среди громкого шума ему мешали бы говорить с подсказками».

Такое толкование имело бы смысл, если бы Гомер действительно был знаком с речами, обращенными к народу, — я имею в виду род речей, составленных благодаря чтению и письму. В свою очередь Александр из Китиона говорит, что слушать говорящего перед народом подобает стоя, не прерывая его и не создавая ему помех — таково подлинное значение ὑββάλλειν, — поскольку даже очень опытному оратору трудно говорить среди суматохи.

Теперь мне представляется возможным рассудить об этом еще и следующим образом. После созыва собрания Агамемнон начинает с того, что прекращает шум, говоря, что собрание не касается остальных воинов и что, таким образом, нет необходимости прерывать речь, спрашивая, ради чего они собрались: ведь нецелесообразно поднимать шум тому, кто знает положение вещей. А то, каково это положение вещей, все так или иначе знали, а именно, что Ахилл и Агамемнон были разгневаны друг на друга, а теперь помирились, и собрание созвано по этому поводу. Поэтому нецелесообразно и странно, что знавший подлинное положение вещей поднимал шум, расспрашивая о происходящем, словно несведущий, или желая услышать об уже известном. А что Агамемнон желал сказать именно это, понятно из следующих далее слов:

Πηλεΐδῃ μὲν ἐγὼν ἐνδείξομαι· αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
σύνθεσθ' Ἀργεῖοι, ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες.
С сыном Пелеевым я объяснюсь. А вы, остальные,
Слушайте слово мое и усвойте его хорошенько[394].

[394] *Илиада*, XIX, 83–84.

Он говорит вот что: «Мои слова касаются Ахилла, а не вас, поскольку вам известны причины, по которым мы собрались». Смысл здесь вот какой: «Не поднимайте шума, воины, прерывая меня, чтобы узнать, ради чего мы здесь собрались, поскольку вам все известно, так что теперь речь моя обращена не к вам, а к Ахиллу». Действительно, нецелесообразно, чтобы знающий о причинах созыва собрания поднимал шум, как будто не знает таковых, а поэтому он является препятствием не только для говорящего, но и для слушающего, к которому обращены эти слова. Многие преамбулы такого рода против шума слушателей засвидетельствованы и в речах ораторов.

10. *Так же, как пчелы, из горных пещер вылетая роями,*
Без перерыва несутся (*αἰεὶ νέον ἐρχομενάων*), *— за кучею новая куча*[395].

Слова «без перерыва несутся» в смысле «постоянно выходят снова (νεωστί)» напоминают стих:

Он лишь недавно (νέον) *вернулся домой от людей, от которых...*[396].

Истолковывая, таким образом, что значит νεωστί («снова»), говорят, что пчелы летят не непрерывно, а через короткие промежутки времени, так что постоянно создается впечатление, будто они только что вылетели наружу.

Мне же, однако, представляется, что νέον («недавно») указывает более на время года, когда вылетают пчелы, а вылетают они всегда весной. Древние называли весну νέον и считали начало года с весны. И сам Гомер, дополняя это выражение, говорит:

---

[395] *Илиада*, II, 88–89.

[396] *Одиссея*, III, 318.

С новым приходом весны...
ἔαρος νέον ἱσταμένοιο[397].

И Пифагор называет весну отцом времен года[398]. Итак, пчелы вылетают весной, т. е. в первую пору нового года.

Поскольку Гомер действительно указывает на весну, он добавляет, что пчелы

Гроздьями лоз виноградных над вешними вьются цветами[399].

Удивление вызывает то, что Зенодот[400] понимает βοτρυδόν («гроздьями») как «наподобие птиц βότρυς», которые в полете собираются в стаи. В действительности же никто из древних, в том числе и Аристотель[401], не засвидетельствовал, что βότρυς это животное, тогда как Гомер употребляет слово βότρυς в связи с виноградными лозами:

И виноградник с тяжелыми гроздьями там он представил (βότρυες)[402].

Поэтому слово βοτρυδόν означает «наподобие виноградных гроздьев»: так и пчелы летят роем — возможно, [это сравнение сделано] потому, что они, когда садятся на цветы, похожи на гроздья, напоминая густоту виноградных ягод, когда несколько их садится на один цветок. Следовательно,

---

397 *Одиссея*, XIX, 519.

398 Временам года соответствуют и человеческие возрасты: детство — это весна, отрочество — лето, молодость — осень, старость — зима.

399 *Илиада*, II, 89.

400 Зенодот Эфесский (ок. 325–260 до н. э.) — первый управляющий Александрийской библиотеки и первый издатель гомеровских поэм, снабженных критическими пометами.

401 Порфирий упоминает здесь Аристотеля как автора трудов по зоологии.

402 *Илиада*, XVIII, 561.

Гомер говорит βοτρυδόν в связи с пчелами, а затем в отношении эллинов, с которыми сравнивает пчел, говорит:

*Бурно кипело собранье (*ἰλαδόν*)*[403], –

т. е. рядами и группами: ἰλαδόν, таким образом, тождественно βοτρυδόν и указывает, насколько тесной была дружба между ними.

11. *На сто, на двести троян, говорили вы, каждый из наших*
Выступит смело на бой...[404], –

не значит «сражаться против ста и двухсот», как это истолковывают некоторые, но, как сказал бы Агамемнон: каждый из вас может стоить в битве по силе своей ста и двухсот. Ведь с таким пониманием согласуются и следующие за тем слова:

...А теперь одного мы не стоим
Гектора![405] –

сказанные о предметах, которые взвешивают на весах и продают. Ведь об этих воинах сообщается следующее: Агамемнон говорит, что каждый представлял собой ἀντίσταθμον, т. е. весил по силе столько, сколько весят сто и двести воинов. Далее, в связи с Гектором сказано:

Если б тебя самого приказал хоть на золото взвесить
(χρυσω ἐρύσασθαι)
Царь Приам Дарданид...[406], –

403 *Илиада*, II, 93.

404 *Илиада*, VIII, 233–234.

405 *Илиада*, VIII, 234–235.

406 *Илиада*, XXII, 351–352.

т. е. «на вес золота»: ἐρύσασθαι значит «поднимать»; речь идет о людях, поднимающих весы. То, что значит ἐρύσασθαι, Гомер называет также «вытягивать»:

Взял промыслитель Кронид золотые весы[407]...

А поясняя ἐρύσασθαι, он добавляет:

Взял в середине и поднял[408]...

И в связи с вдовой:

Гири и шерсть положивши на чашки, она поднимает
(ἀνέλκει τάλαντα)
Их, уравняв, чтоб добыть для детей небогатую плату[409].

Поэтому ἀτάλαντος значит «равный» и «не колеблющийся»: ἀτάλαντος Ἄρηϊ — «Аресу подобный»[410]. Истолковывая это, Гомер говорит:

Грозный, как бог Эниалий, боец, потрясающий шлемом[411].

Гомер пользуется мерой, происходящей от весов, также в следующем случае:

Сильно боюсь я, чтоб долга вчерашнего нам аргивяне
Не захотели вернуть![412], —

т. е. дается нечто равное так, словно некое количество было взвешено на весах и определена величина долга. Действи-

---

407 *Илиада*, VIII, 69.
408 *Илиада*, VIII, 72.
409 *Илиада*, XII, 434–435.
410 *Илиада*, II, 627.
411 *Илиада*, XXII, 132.
412 *Илиада*, XIII, 745–746.

тельно, χρεῖος — это и обязанность, а не только действие[413]. Стало быть, Гомер говорит: «Боюсь, что мы, одержав вчера победу в долг, остаемся перед ними в долгу, после того, как произвели взвешивание».

12. *Так же, как хищный огонь на не срубленный лес нападает*[414].
Ὡς δ' ὅτε πῦρ ἀΐδηλον ἐν ἀξύλῳ ἐμπέσοι ὕλῃ

Некоторые истолковывают ἄξυλον ὕλην («не срубленный лес») как «лес, богатый древесиной»; другие — как «лес вместе с древесиной». Действительно, они говорят, что α- значит «вместе», как в слове ἀκόλουθος (что значит «спутник в дороге»), ἄβρομοι («вместе с шумом») и ἀΐαχοι («вместе с криком»)[415]. Так же ἄλοχος и ἄκοιτις значит «соложница»[416]. Поэтому и ἄξυλος значит «вместе с древесиной», по причине большой густоты леса.

Теперь же мне представляется, что Гомер говорит ἄξυλος не потому, что лес как бы без древесины, поскольку он добавляет:

...и падает вместе с корнями
Частый кустарник...[417]

Однако, поскольку древесина в лесу не срублена, ἄξυλος ὕλη — это «лес, в котором никто никогда не рубил деревья». Кроме того, ἄκοιτις и ἄλοχος также представляется мне именно женой, которая вышла замуж девственницей, поскольку она не была причастна ранее другому ложу и другому браку, почему Гомер и называет ее также κουριδίης ἀλόχου — «девою взятой в супруги»[418]. Стало быть, такое название перенесено

---

[413] Ср.: *Одиссея*, I, 409; II, 45.

[414] *Илиада*, XI, 155.

[415] *Илиада*, XIII, 41.

[416] Т. е. делящая с кем-то ложе.

[417] *Илиада*, XI, 155–156.

[418] *Илиада*, I, 114 (перевод Н. Гнедича).

и на других женщин так же, как и ἀλεξῆσαι, которое значит собственно «спешить на помощь, защищать жен», но затем стало употребляться в смысле «помогать любым образом». Также и ἀΐδηλον πῦρ означает не хорошо видимый огонь, а огонь, который делает невидимым, означая тем самым, что он разрушает полностью. Именно об этом и говорит Гомер — об уничтожении и о предании изчезновению.

Неплохо также и Секст[419] говорит, что ἀΐδηλον — огонь, появляющийся внезапно из неизвестно места.

ГЛАВА XVII

Что касается сравнений, мы уже говорили, что слова, собственно обозначающие действия, Гомер зачастую ставит рядом со словами, которые в сравнениях выражают подобие, но во многих случаях также наоборот. В подтверждение этому следует обратить внимание в том числе на следующие примеры.

Войска вступают в сражение друг с другом (συμβάλλουσι τόν πόλεμον):

Бой и убийство меж тем завязали с врагами лапифы[420];
Сшиблися разом (σὺν δ' ἔβαλον) и щитные кожи, и копья, и силы
Меднодоспешных мужей[421]...

Тогда как реки и жидкости смешиваются друг с другом (μίσγονται):

[419] Секст — учитель Марка Аврелия, известный, однако, только из краткого замечания по лексике, упомянутого здесь Порфирием; его тождество с Секстом, упомянутым у Филострата (II, 9 и 10), является только предполагаемым.

[420] *Илиада*, XIII, 181.

[421] *Илиада*, IV, 447.

Эти — вино наливали в кратеры, мешая с водою[422], —

откуда и место, в которое стекаются реки, названо «слиянием» (μισγάγκεια)[423]. При этом, однако, Гомер посредством замены слов, говорит о реках συμβάλλειν, что присуще людям:

ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ
В общей долине сливают свои изобильные воды[424].

А в связи с войсками он говорит μίσγεσθαι, что присуще именно рекам:

Так от смешавшихся ратей и шум разливался, и ужас[425].

Также и метрика стиха способствует тому, чтобы сказать: ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ, и гомеровским является употребление таких *figura etimologica*, как τέμενος τάμον («отрезали участок»)[426], κειμήλιον κεῖται («хранил сокровище»)[427], ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο («похитили гарпии»)[428] [и «куда у тебя подевалась бывалая храбрость?»[429]]. А в связи с Аяксами Гомер употребляет смелую метафору νέφος πεζῶν («туча пеших воинов»)[430] и показывает храбрость как некую реальность путем сравнения, добавляя к тому, что сравнивается, то, что сравнивалось ранее.

---

[422] *Одиссея*, I, 110.

[423] Обычно переводится как «горная долина, ущелье».

[424] *Илиада*, IV, 453.

[425] *Илиада*, IV, 456.

[426] *Илиада*, VI, 194.

[427] *Илиада*, VI, 47.

[428] *Одиссея*, I, 241.

[429] *Илиада*, V, 472.

[430] *Илиада*, IV, 274.

К войску Аяксов пришел, пробираясь сквозь встречные толпы.
В бой снаряжались они, окруженные тучею пеших[431].

Сказав ранее: «туча пеших», Гомер, таким образом, создает сравнение:

Так же, как если с вершины скалистой огромную тучу
Козий пастух заприметит, гонимую с моря Зефиром;
Издали взору его, как смола, представляяся черной,
Мчится над морем она и ведет ураган за собою;
С ужасом смотрит пастух и стада свои гонит в пещеру.
Схожие с тучей такой, за Аяксами к жаркому бою
Юношей, Зевсом вскормленных, стремились густые фаланги, —
Черные, грозно щетинясь щитами и жалами копий[432].

Гомер говорит: «тучу гонимую», «мчится», «ведет ураган», т. е. называет действия воина; тогда как о военном строе он говорит: «стремились» (κίνυντο), т. е. использует глагол, который он употребляет, чтобы сказать о движении тучи: πυκινὴν νεφέλην («густая туча»)[433] и πυκιναὶ φάλαγγες («плотные ряды»), κυάνεον νέφος («черная туча»)[434] и κυάνεαι φάλαγγες («черные ряды»). Взаимно заменяет слова Гомер и когда говорит о льве и Пенелопе:

Так же, как лев устрашенный волнуется (μερμήριξε), видя, что быстро
Толпы охотников круг перед ним замыкают коварный,
Так и она волновалась (ὁρμαίνουσαν). Но сон низошел к ней, и, сладко
К ложу склонясь, задремала она[435]*...*

---

[431] *Илиада*, IV, 273–274.
[432] *Илиада*, I, 275–282.
[433] *Илиада*, XVI, 298.
[434] *Илиада*, XXIII, 188.
[435] *Одиссея*, IV, 791–793.

Собственно говоря, μερμηρίζει («волноваться») — свойство человека, а ὁρμαίνει («волноваться») — свойство льва, но Гомер меняет их местами. А употребляя глагол τήκεσθαι («таять») в связи со снегом, Гомер, не колеблясь, использует это слово, считая его действенным, применяя и в отношении Пенелопы, когда та была вся в слезах от боли:

Так же, как снег ... тает (κατατήκεται),
Эвром согретый (κατέτηξε)...
[Реки быстрее текут, вздуваясь] от таянья [снега] (τηκομένης).
Таяли (τήκετο) так под слезами ее прекрасные щеки[436], —

хотя в другом месте Гомер сказал:

Там от печали и плача ланиты ее увядают[437].

ГЛАВА XVIII

Можно удивляться тем, кто полагает, что река, которую Гомер называет Египтом, якобы потому названа διιπετής («Зевсом низвергнутая»), что она, согласно мнению египтян, течет по небу и с неба. Ведь Гомер говорит:

Ибо тогда лишь судьба тебе — близких увидеть ...
Если теперь же назад ты поедешь к теченьям Египта,
Зевсом вспоенной реки[438]...

Ибо впервые Гомер называет διιπετής и Сперхий:

---

[436] *Одиссея*, XIX, 205–208.

[437] *Одиссея*, VIII, 530 (перевод В. А. Жуковского).

[438] *Одиссея*, IV, 475–478.

Сыном Сперхея — реки, получавшего воду от Зевса
(διιπετής)[439], —

а также реку близ страны феаков:

...ушел я от Зевсом питаемой речки[440].

И другие реки называет он διιπετεῖς при сравнении:

Как в устье реки, получающей воду от Зевса,
Против течения рвется волна[441]...

Таким образом, Гомер называет διιπετεῖς реки, порожденные Зевсом (ἐκ Διός), поскольку глагол πεσεῖν («падать») он употребляет в смысле «быть рожденным»:

Кто, сегодня родившись, из женских выпадет бедер[442].

Кроме того, в другом месте Гомер вместо διιπετής говорит:

Светлоструистого Ксанфа, рожденного Зевсом
бессмертным[443].

Это потому, что реки по своей природе «рождены Зевсом». В одном месте Гомер говорит:

...Множат вино в них дожди Громовержца[444].

По этой причине и нимф Гомер также называет «дочерями Зевса»:

---

439 *Илиада*, XVI, 174.

440 *Одиссея*, VII, 284.

441 *Одиссея*, XVII, 263–264.

442 *Илиада*, XIX, 110.

443 *Илиада*, XIV, 434.

444 *Одиссея*, IX, 111.

Дочери Зевсовы, нимфы источника...[445], —

а также:

Дочери Зевса эгидодержавного, горные нимфы[446], —

потому что и растения в горах вскормлены Зевсовым дождем. С другой стороны, Зенодот[447] считает, что διιπετής — это «чистый».

ГЛАВА XIX

οὐ γὰρ ἔσαν λιμένες νηῶν ὀχοί, οὐδ' ἐπιωγαί...
Не было заводи там — защиты судов — иль залива[448]...

Какова разница между ἐπιωγαί и λιμένες, и от чего произошли эти названия? Я говорил, что Гомер называет ἰωή гул ветра, как он говорит в другом месте:

...в гуле (ἐξ ἰωῆς) летящего издали ветра[449], —

создав это слово от ἄειν, что значит «дуть». А поскольку также в связи с φωνεῖν Гомер по катахрезе говорит:

...(αὖε δ' ἑταίρους) и товарищей звал к себе криком[450], —

а ἰωή он называет также голос:

---

[445] *Одиссея*, XVII, 240.
[446] *Илиада*, VI, 420.
[447] В исследовании *Об обыкновении Гомера* (περὶ τῆς Ὁμήρου συνήθειας).
[448] *Одиссея*, V, 404.
[449] *Илиада*, XI, 308.
[450] *Илиада*, XI, 461.

...До сердца проник ему несторов голос[451], —

то же в метафоре:

Ясно я вижу, огонь (πυρὸς δηΐοιο ἰωήν) на судах занимается нашиx[452], —

стало быть, поскольку ἰωή значит именно дуновение, а ἄγνυσθαι значит «ломаться», ἰωγή может означать «ломаться от дуновения». Поэтому Гомер говорит в одном месте:

Спали под сводом скалы (ὑπ' ἰωγῇ), *защищенным от ветра Борея*[453], —

т. е. там, где «разбивается» дуновение Борея. Поэтому и ἐπιωγαί называются места, которые, не являясь гаванями, в состоянии принимать корабли, будучи защищены от ветров.

ГЛАВА XX

Тем, кто подчеркивает слабость Гомера, поскольку у него часто те же самые слова говорят и те, кто посылает вестников и глашатаев, и сами посланные вестники и глашатаи, и при этом Гомер заставляет их рассказывать о действиях или повторять слова, уже сказанные ранее, — можно возразить, отметив, что Гомер умело выражает свои мысли тем или иным способом, пользуясь различными выражениями. Например, сказав:

---

[451] *Илиада*, X, 139.

[452] *Илиада*, XVI, 127.

[453] *Одиссея*, XIV, 533.

Равен для всех Эниалий... –

и истолковав это одинаково для всех:

...и губящих также он губит[454], –

в другом месте, выражая это же понятие, он говорит:

...поражает ли он, иль его поражают[455], –

а еще в другом месте:

Он ли меня одолеет, иль я его, если сойдемся[456],
Стать и с тобою сразиться, – убью ли, иль буду убит я[457], –

и еще:

Переменчива к людям победа[458].

Также Гомер выражает опоясывание крепостными стенами города и возведение стены вокруг таким образом, что понимается окружение чего-то, говоря:

Там он город стенами обвел[459], –

и:

...окружен оловянной оградой[460], –

---

[454] *Илиада*, XVIII, 309.
[455] *Илиада*, XI, 410.
[456] *Илиада*, XVIII, 308.
[457] *Илиада*, XXII, 253.
[458] *Илиада*, VI, 339.
[459] *Одиссея*, VI, 9.
[460] *Илиада*, XVIII, 564.

и:

[Стену построил большую,] вокруг нее очень глубокий выкопал ров[461], —

а затем, выражаясь по-другому, говорит:

К кругообразному валу[462]...

И в связи с домом, окруженным пристройкой:

Был там дом. Отовсюду его обегала пристройка[463], —

а также:

...и кольцо вкруг него золотое[464], —

и в другом месте:

...на лбу у него, в середине,
Белое, круглое, словно луна, пятно выделялось[465].

Обрати внимание также на обилие различных названий и в этом идентичном отрывке.

Гомер говорит:

Мужа он сверг...[466], —

и добавляет:

---

[461] *Илиада*, IX, 349.

[462] *Илиада*, XX, 145.

[463] *Илиада*, XXIV, 208.

[464] *Илиада*, VI, 320.

[465] *Илиада*, XXIII, 454–455.

[466] *Илиада*, VI, 7.

...И глаза его тьмою покрылись[467], —

а затем говорит:

Аксил же... был ниспровергнут...[468], —

и добавляет:

...и лишились души они оба[469].

Затем он говорит по-другому:

Дреса же вместе с Офельтием сверг Евриал многомощный[470], —

потом:

И сокрушил им обоим прекрасные члены и силу[471], —

и снова:

распростер на земле Астиала[472], —

затем:

Антилох опрокинул блестящею пикой Албера[473], —

потом добавляет:

---

[467] *Илиада*, VI, 11.
[468] *Илиада*, VI, 12.
[469] *Илиада*, VI, 17.
[470] *Илиада*, VI, 20.
[471] *Илиада*, VI, 27.
[472] *Илиада*, VI, 29.
[473] *Илиада*, VI, 32.

...Филака в бегстве Летт настигнул герой[474], —

затем снова:

Взят живьем был Адраст Менелаем могучеголосым[475], —

потом снова:

...Агамемнон герою в утробу пику вонзил[476], —

затем Нестор говорит:

Будем мужей убивать![477]

<...>



[474] *Илиада*, VI, 35.

[475] *Илиада*, VI, 37–38.

[476] *Илиада*, VI, 63–64.

[477] *Илиада*, VI, 70.



СМЕШАННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ



О ПРОИЗВЕДЕНИИ[1]

Несохранившийся трактат «Смешанные исследования»[2] *дошел до нас в виде упоминаний, цитат, пересказов и реминисценций в трудах философов-неоплатоников IV–VI вв. Немезия Эмесского, Прокла Диадоха и Прискиана Лидийского, а также у блаженного Августина и в анонимных схолиях к «Шестодневу» Василия*

---

[1] Нижеследующая краткая справка основана на данных исследования Генриха Дёрри: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata": Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten.* Hrsg. H. Dörrie. München, 1959.

[2] Название Σύμμικτα ζητήματα приводится в «Лексиконе» Суды (X в.). У авторов данное произведение Порфирия упоминается под вариативными заглавиями: Περὶ συμμίκτων (схолии к «Шестодневу»), ἐν τοῖς συμμίκτοις ... προβλήμασι (комментарии Прокла к «Государству» Платона), *ex Commixtis quaestionibus* («Разрешение апорий Хосрова» Прискиана). О названии см.: *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien; avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ et De Regressu animae.* Ed. J. Bidez. Leipzig, 1913. P. 72*; *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 1–6.

Великого[3]. *По сообщению «Лексикона» Суды, трактат Порфирия состоял из семи глав («вопросов»)*[4]. *На основании сведений, приводимых в более поздних сочинениях греческих и латинских авторов, Г. Дёрри реконструирует названия пяти глав*[5]:

I. «О природе души»;

II. «О соединении души с телом»;

III. «О частях души»;

IV. «О бессмертии души»[6]*;*

V. «О чувстве».

Наибольшее количество цитат и реминисценций из «Смешанных исследований» содержится в компилятивных сочинениях Немезия Эмесского «О природе человека» и Прискиана Лидийского «Разрешение апорий Хосрова»[7], *для которых трактат Порфирия послужил одним из основных источников. Г. Дёрри выделил и проанализировал десять фрагментов во второй, третьей и седьмой главах сочинении Немезия, непосредственно восходящих к тексту «Смешанных исследований»*[8]. *Во второй главе («О душе») содержится восемь фрагментов, расположенных в разных местах текста. Пять из них восходят к первой главе трактата Порфирия («О природе души») и три — к третьей главе того же трактата («О частях души»). Третья глава сочинения Немезия («О соединении души и тела») начинается большим извлечением из одноименной второй главы «Смешанных исследований», представляющим собой переработку и сокращение*

[3] *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 6–11.

[4] Ibid. S. 6.

[5] Ibid. S. 9–11.

[6] Эта глава сохранилась (на латинском языке) в виде извлечений в одноименном трактате блаженного Августина (*Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 11).

[7] Иное название — «Ответы на вопросы, в которых сомневался персидский царь Хосров». Текст сохранился только в латинском переводе. См. исследование и перевод на русский язык: Абдуллаев Е. В. «Прискиан Лидийский и его "Разрешения апорий Хосрова, царя персов"». *ΣΧΟΛΗ*. Vol. 7.1 (2013). С. 237–269.

[8] См. их обзор: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 9–11.

исходного текста. Наконец, в начале седьмой главы («О чувстве») Немезий приводит прямую цитату из одноименной пятой главы «Смешанных исследований» с указанием источника («книга О чувстве» *Порфирия).*

В Комментарии Прокла к «Государству» Платона Г. Дёрри выделяет два фрагмента, следующих в тексте один за другим, первый из которых также является прямой цитатой с отсылкой к «Смешанным вопросам» Порфирия, а второй обнаруживает сильное влияние данного сочинения[9].

Г. Дёрри опубликовал пять фрагментов из сочинения Немезия по критическому изданию Христиана Фридриха Маттеи[10]. *Для пяти других фрагментов им были приведены ссылки на их местонахождение в указанном издании*[11]. *Перевод фрагментов выполнен по изданию Х. Ф. Маттеи с учетом современного критического издания*[12].

---

[9] Ibid. S. 107. Фрагменты из сочинения Прокла были опубликованы Г. Дёрри по критическому изданию: Procli Diadochi *In Platonis Rem publicam commentarii.* Ed. G. Kroll. Vol. 1. Lipsiae, 1899; repr. Amsterdám, 1965. Перевод выполнен по данной публикации Дёрри: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"*... См. ниже фрагменты 10 и 11.

[10] Nemesios Emesenus. *De natura hominis graece et latine.* Ed. Ch. F. Matthaei. Halae Magdeburgicae, 1802; repr. Hildesheim, 1967. См. ниже фрагменты 6–9, 12.

[11] См. ниже фрагменты 1–5.

[12] Nemesii Emeseni *De natura hominis.* Ed. M. Morani. Leipzig, 1987. Электронный ресурс: http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0743:002:29737.

I. «О ПРИРОДЕ ДУШИ» (из 2-й главы трактата Немезия Эмесского «О природе человека»)[13]

1. Nemesii Emeseni De natura hominis, 29–31. Изд.: Matthaei, p. 69,12–72,15; Morani, p. 17–19.

Против всех, называющих душу телом, в общем будет достаточно того, что сказано Аммонием, учителем Плотина, и пифагорейцем Нумением[14]. А это следующее. Тела, будучи по своей природе изменчивыми, склонными к распаду и бесконечно делимыми, не имея в себе ничего неизменного, нуждаются в [чем-то] соединяющем, собирающем, скрепляющем и сдерживающем их [вместе], — [в том], что мы называем душой. Итак, если душа — это какое-либо тело, пусть даже наиболее тонкое, то что же в таком случае ее скрепляет? Ведь доказано, что всякое тело нуждается в [некоем] связующем, и так до бесконечности, пока мы не достигнем бестелесного. Если же [нам] будут говорить — как [считают], например, стоики, — что вокруг самих тел имеется некое движение, обладающее [собственной] силой, направленное одновременно наружу и внутрь, и направленное наружу способствует образованию величины и качества, а направленное внутрь — [образованию] соединения и сущности (οὐσίας), то у них следует спросить: поскольку всякое движение происходит от той или иной силы, чтó это за сила и в какую сущность она заключена? Если эта сила сама является некой материей (ὕλη), то мы опять воспользуемся теми же самыми

[13] Фрагменты подробно прокомментированы Г. Дёрри (см.: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"*. S. 129–147). Перевод выполнен по изданиям: Nemesios Emesenus. *De natura hominis* (ed. Matthaei). P. 69–72, 76–82, 90, 110–113; Nemesii Emeseni *De natura hominis* (ed. Morani). P. 17–19, 20–22, 25, 32–33.

[14] Фрагмент восходит к утраченному сочинению платоника и неопифагорейца Нумения Апамейского «О благе». См. публикацию и перевод текста по данному месту трактата Немезия: Numénius. *Fragments.* Texte établi et traduit par É. des Places. Paris, 1973. P. 46–47.

доказательствами; если же она не материя (ὕλη), но материальна (ἔνυλον) — поскольку материальное есть нечто иное по сравнению с материей, ведь «материальным» (ἔνυλον) называется то, что причастно материи (μετέχον ὕλης), — то чем же в таком случае может быть само «причастное материи» (μετέχον τῆς ὕλης), кроме как либо материей (ὕλη), либо нематериальным (ἄυλον)? Если оно — материя, то почему оно «материально» (ἔνυλον), а не [сама] материя (ὕλη)? Если же оно не материя, то, следовательно, оно нематериально (ἄυλον); а если оно нематериально, то это не тело. Ведь всякое тело материально (ἔνυλον). Если же скажут, что тела имеют три измерения, а душа, проникая во всё тело, [также] имеет три измерения и потому в любом случае является телом, мы скажем, что всякое тело имеет три измерения, но не все, что имеет три измерения, является телом. Ведь количество и качество, будучи сами по себе бестелесными, по привходящему свойству (κατὰ συμβεβηκός) могут количественно подсчитываться в телах, имеющих объем-массу (ἐν ὄγκῳ). Стало быть, так же и душа сама по себе не имеет измерений, но по привходящему свойству (κατὰ συμβεβηκός), общему с тем [телом], в котором она находится и которое существует в трех измерениях, она рассматривается как существующая в трех измерениях. Кроме того, всякое тело приводится в движение или извне, или изнутри. Но если оно [приводится в движение] извне, то оно будет неодушевленным, если же изнутри — одушевленным. Если же душа — это тело, то она, если приводится в движение извне, неодушевлена, а если изнутри —одушевлена. Называть же душу как неодушевленной, так и одушевленной нелепо. Следовательно, душа — не тело. Далее, душа, если питается, то питается невещественным: ведь ее питают науки; но никакое тело не питается невещественным. Следовательно, душа — не тело. Ксенократ делал такое заключение: если [душа] не питается, а всякое тело животного питается, то душа — не тело. [Все] это [сказано] в общем против тех, кто называет душу телом.

2. Nemesii Emeseni De natura hominis, 32–35. Изд.: Matthaei, p. 76,12–82,13; Morani, p. 20–22.

Поскольку [в пользу того, что душа — это тело] приводят также некоторые весомые доказательства стоиков Клеанфа и Хрисиппа, то необходимо изложить их опровержение в соответствии с тем, как их опровергли платоники. Клеанф сплетает следующий силлогизм. Мы рождаемся, — говорит он, — подобными родителям не только телом, но и душой, страстями, нравами, природным склонностями. Сходство же и несходство присущи телу, а не бестелесному. Следовательно, душа — это тело. Но, во-первых, из частного не выводится общее. К тому же ложно и [утверждение], что [сходство и несходство] не присущи бестелесному. Ведь мы называем подобными числа, стороны (αἱ πλευραί) которых соразмерны (ἀνάλογοι), как, например, 6 и 24. Ведь части шести — два и три, а двадцати четырех — четыре и шесть. Два соразмерно четырем, а три — шести, ведь они получаются путем удвоения. Четыре — это удвоение двух, а шесть — трех. Но числа [между тем] бестелесны. И [геометрические] фигуры подобны друг другу, если имеют равные утлы и, соразмерно, стороны, примыкающие к равным углам. А то, что [геометрическая] фигура бестелесна, признают и они. Далее, как количество обладает свойством равенства и неравенства, так и качество — [свойством] подобия и неподобия; но качество бестелесно. Следовагельно, существует и бестелесное, подобное бестелесному. Он также говорит: ничто бестелесное не претерпевает чего-либо вместе с телом, как и тело вместе с бестелесным, но [только] тело вместе с телом; между тем душа страдает вместе с телом, [страдающим] от болезней и ран, а тело — вместе с душой: когда [душа] стыдится, [лицо] краснеет, когда страшится — бледнеет; следовательно, душа — это тело. [В этом силлогизме] первая посылка является ложью, поскольку она основана на допущении. Она гласит: ничто бестелесное не претерпевает чего-либо

вместе с телом. Что же [получается], если это свойственно только душе? [Это] как если бы кто-нибудь сказал: ни одно животное не двигает верхней челюстью; крокодил двигает верхней челюстью; следовательно, крокодил — не животное. И здесь первая посылка является ложью, основанной на допущении. Она гласит, что ни одно животное не двигает верхней челюстью. Но вот крокодил — и животное, и двигает верхней челюстью. Таким же образом [ложно] утверждение, что ничто бестелесное не претерпевает что-либо вместе с телом. Ведь отрицанием [ложной посылки] достигается искомое. Если же допустить, что истинно утверждение: «Ничто бестелесное не претерпевает чего-либо вместе с телом», — то [с ним] не согласуется следующая [посылка], а именно — что душа страдает вместе с телом, [страдающим] от болезней и ран. Неясно, только ли тело испытывает боль, взяв [это] ощущение у души, а она сама остается бесстрастной, или же [душа] испытывает боль вместе с телом; среди наиболее знаменитых [философов] господствует первое [предположение]. Но силлогизмы следует выводить не из сомнительных [посылок], а из согласующихся [между собой]. Есть множество [примеров], доказывающих, что некоторые бестелесные [сущности] могут претерпевать что-либо вместе с телами. Так, качества, будучи бестелесными, претерпевают то же, что и тела, изменяясь вместе с телами, когда последние претерпевают гибель и рождение. А Хрисипп говорит, что смерть есть отделение души от тела; но ничто бестелесное не может отделяться от тела: ведь бестелесное не прикреплено к телу, а душа и прикреплена к телу, и отделяется от него; следовательно, душа — это тело. Из этих [утверждений] первое — что смерть есть отделение души от тела — истинно; второе же — что бестелесное не прикреплено к телу, — сказанное в общем, ложно, а в отношении души — истинно. Оно ложно, поскольку, например, черта (ἡ γραμμή), будучи бестелесной, прикрепляется к телу и отделяется [от него], так же, как и белизна; в отношении же

души оно истинно. Ведь душа не прикреплена к телу; ибо если бы она была прикреплена [к нему], то находилась бы рядом с ним; а если так, то [душа] не может находится рядом со всем [телом], ведь невозможно, чтобы рядом с целым телом находилось бы [еще одно] целое тело; но в таком случае животное не будет одушевлено полностью; а если оно одушевлено полностью, то душа и не находится рядом с телом, и не является телом; животное же одушевлено полностью, следовательно, [душа] не находится рядом с телом, и не является телом, и отделяется от тела, будучи бестелесной. Итак, что душа не есть тело, ясно из [выше]сказанного; а о том, что она обладает сущностью, будет сказано далее.

3. Nemesii Emeseni De natura hominis, 38. Изд.: Matthaei, p. 90,2–9; Morani, p. 25.

Ведь они [Гален и последователи], конечно, не будут утверждать, что животному по природе присуще одно из двух противоположных [свойств], как огню [присуща] теплота. Ведь [теплота] неизменна. Темперамент же представляется изменчивым; более того, сами врачи меняют темпераменты с помощью медицинского искусства. Кроме того, качества всякого тела воспринимаются чувствами; душа же постигается не чувствами, но разумом; следовательно, душа не является качеством тела.

4. Nemesii Emeseni De natura hominis, 48–49. Изд.: Matthaei, p. 110,5–112,7; Morani, p. 32–33.

Далее мы рассмотрим учение манихеев, которое они составили о душе. Они утверждают, что душа бессмертна и бестелесна; существует же только одна душа всего (τῶν πάντων), раздробленная и рассеченная отдельно для каждого тела, неодушевленного и одушевленного; и одни [тела] имеют бóльшую часть, а другие — меньшую: бóльшую часть — одушевленные, меньшую — неодушевленные; самую же большую часть имеют небесные тела. Так что

имеющиеся в каждом [теле] души — это части всеобщей души. И если бы они утверждали, что [всеобщая душа] разделяется нераздельно, как звук среди слышащих [его], то зло было бы не столь велико. Они же говорят, что разделяется сама сущность (τὴν οὐσίαν) души на части, и — что хуже всего — что она как таковая имеется в стихиях и при рождении тел вместе с ними разделяется на части, а при гибели тел снова собирается воедино, как вода, которая разделяется, и снова собирается [воедино], и перемешивается; и чистые души вмещаются в свет, будучи светом, а оскверненные веществом вмещаются в стихии, а из стихий снова [переходят] в растения и в животных. И так они — рассекая ее сущность, представляя телесной и подвергая страстям — утверждают, что она бессмертна. Впадают же они и в противоречие: говорят, что оскверненные души возвращаются в стихии и смешиваются друг с другом, [в то же время] утверждая, что они [души] снова наказываются при переселениях из одного тела в другое (ἐν ταῖς μετενσωματώσεσι), по величине [их] грехов, — объединяя их и снова разделяя по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν). Ведь тени на свету разделяются, а когда появляются тучи или [наступает] ночь, соединяются; это невозможно в отношении умопостигаемого естества. Ибо тени принадлежат к чувственным [вещам], даже если бы кто-то позволил им разделяться и снова соединяться.

5. Nemesii Emeseni De natura hominis, 49–31. Изд.: Matthaei, p. 112,8–113,5; Morani, p. 33.

Платон же заявляет, что существует и одна душа, и многие: одна душа — это [душа] всего мира (τοῦ παντός); существуют же и другие [души] — для каждой отдельной [вещи], так что особо одушевлена вселенная (τὸ πᾶν), душой всего, и особо — отдельные [вещи], каждая своей собственной душой. Он говорит, что душа всего распределена от центра земли до краев неба.

II. О СОЕДИНЕНИИ ДУШИ С ТЕЛОМ (из 3-й главы того же трактата)

Как сообщает Немезий, этот вопрос рассматривается во 2-й главе трактата Порфирия «Смешанные исследования»[15]. *В сочинении Немезия данной проблеме посвящена 3-я глава, которая содержит переработанный и сокращенный фрагмент «Смешанных исследований». Фрагмент был впервые выявлен и опубликован с обстоятельным комментарием Г. Дёрри*[16].

6. Nemesii Emeseni De natura hominis, 55–59. Изд.: Matthaei, p. 125,11–137,4; Morani, p. 38–42[17].

Следует рассмотреть вопрос, как происходит соединение души и неодушевленного тела. Ибо это непостижимая вещь; а если человек, как считают некоторые, состоит не только из них [из души и тела], но и из разума, то [это] еще более трудно; если же, в придачу к этому, в человеке есть и [что-либо] другое, как говорили некоторые, то решение [этого вопроса] найти невозможно. Ибо всё сходящееся (τὰ συνιόντα) всегда объединяется в ипостась (ὑπόστασιν) одной сущности (οὐσίας), а все соединяющееся (τὰ ἑνούμενα) изменяется и не остается тем, чем оно было раньше, как будет показано

[15] См. ниже первый фрагмент раздела «О частях души».

[16] Перевод фрагмента выполнен по изданию: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 39–99 (в издании бóльшую часть текста занимают комментарии), с учетом изданий: Nemesios Emesenus. *De natura hominis* (ed. Matthaei). P. 125–137; Nemesii Emeseni *De natura hominis* (ed. Morani). P. 38–42.

[17] В данном фрагменте соединение души и тела рассматривается на примере разных видов соединения физических тел: «соединения воедино» (ἕνωσις), «примыкания» (παράθεσις), «слияния» (κρᾶσις), способности проникать (χωρεῖν) сквозь что-либо, — и изменений, которые происходят при этом с телами (уничтожение, переход в иное качество, сохранение прежних свойств). Подробнее об античных теориях соединения тел см.: Солопова М. А. *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении» в контексте истории комментаторской традиции аристотелизма. Исследование, греческий текст, перевод.* М., 2002.

на примере элементов (στοιχείων): ведь они, соединившись [между собой], превращаются в нечто иное. Как же [происходит так, что] или тело, соединившись с душой, остается телом, или душа, будучи бестелесной и обладающей сущностью (οὐσιώδης) в себе самой, <как>[18] соединяется с телом и становится частью живого существа, сохраняя собственную сущность неслиянной и нетленной? Ведь душа и тело должны были или соединиться [друг с другом] и совместно измениться и погибнуть, как стихии; или не соединяться из-за вышеуказанного [логического] несоответствия, а примыкать (παρακεῖσθαι) [друг к другу], как [примыкают друг к другу] пляшущие в хороводе или камешек [примыкает] к камешку; или смешаться, как вино и вода. Но то, что душа не может примыкать к телу, было доказано в [главе] *О душе*: ведь в таком случае была бы одушевлена только та часть тела, которая находится рядом с душой, а не прилегающая (μὴ συνημμένον) к ней [часть была бы] неодушевленной; кроме того, нельзя называть единым то, что [образовано] путем составления (τὰ κατὰ παράθεσιν) [из разных частей], как, например, деревянные сооружения [?] (ξύλα), или железное орудие (σίδηρον), или нечто подобное. И смешение (ἡ κρᾶσις) вина и воды губит и то, и другое. Ведь вино, разбавленное водой, не является ни чистой водой, ни вином, хотя когда происходит такое смешение с помощью приложения (κατὰ παράθεσιν) [одного вещества к другому], это остается незамеченным для ощущения благодаря тонкости состава смешанных [частей] и ясно [лишь] потому, что они могут быть снова отделены друг от друга. Ведь пропитанная маслом губка и папирус извлекают чистую воду [из смеси]. Но с помощью чувств разделить тщательно соединенное совершенно невозможно.

Какое же имеется основание [для того, чтобы] называть живое существо единым, если оно [не образовано] ни соединением (μήτε ἥνωται), ни приложением (μήτε παράκειται),

---

[18] Слово «как» (πῶς) в данном месте лишнее. См.: Nemesios Emesenus. *De natura hominis* (ed. Matthaei). P. 127, v. I.

ни смешением (μήτε κέκραται) [частей]? Платон из-за этого затруднения считает, что животное не состоит из души и тела, но душа использует тело и словно бы одета в него. Но и в этом суждении есть нечто неразрешимое. Ибо как душа может быть единой с одеянием? Ведь хитон не является единым с тем, кто в него облачен. Аммоний, учитель Плотина, решал [этот] вопрос вот каким способом. Он говорил, что умопостигаемое (τὰ νοητά) имеет такую природу, которая позволяет [ему] соединяться (ἑνοῦσθαι) с тем, что может его принять, — как то, что уничтожается [при соединении], а, соединившись, оставаться неслиянным и нетленным, — как то, что примыкает (ὡς τὰ παρακείμενα) [при соединении]. А что касается тел, [то для них] соединение всегда вызывает изменение, поскольку превращает их в другие тела: как, например, элементы — в составные тела, пищу — в кровь, а кровь — в плоть и другие части тела. Для умопостигаемого же соединение происходит, но изменение за ним не следует. Ибо умопостигаемое по своей сущности (κατ' οὐσίαν) не подвержено изменениям: оно либо существует, либо превращается в несуществующее (εἰς τὸ μὴ ὄν), изменяться же не способно; но и в несуществующее оно превратиться не может, иначе оно не было бы бессмертным. И если бы душа, которая есть жизнь, претерпевала изменения при смешении [с телом], то она изменилась бы и уже не была бы жизнью. Что же [еще] она могла бы присоединить к телу, кроме как предоставить ему жизнь? Следовательно, душа при соединении [с телом] не изменяется.

Итак, поскольку доказано, что умопостигаемое по своей сущности неизменно, [из этого] с необходимостью следует, что оно, соединяясь, не уничтожается вместе с тем, с чем соединилось. Следовательно, душа [во-первых] соединена с телом и [во-вторых], соединена неслиянно. Ведь то, что она соединена, доказывает общность чувств (ἡ συμπάθεια): ибо все живое существо, будучи единым (ἓν ὄν), испытывает само в себе одни и те же чувства. А что [душа] пребывает [с телом] неслиянно, ясно из того, что во сне душа каким-то образом

отделяется от тела и, оставляя его лежать как мертвое, только лишь вдыхая в него жизнь, чтобы оно полностью не погибло, действует в сновидениях сама по себе, предсказывая будущее и приближаясь к умопостигаемому. То же самое происходит, когда [душа] сама по себе размышляет о чем-либо умопостигаемом. Ибо и тогда она, насколько это возможно, отделяет себя от тела и становится самостоятельной, чтобы таким образом устремиться к сущему. Будучи бестелесной, она прошла через все — как то, что [при соединении] погибает, — [при этом] оставаясь нетленной, как то, что [при соединении] не смешивается, и сохраняя единство в самой себе; и в чем бы она ни оказалась, она обращает это к своей собственной жизни, не изменяясь из-за него. Ведь как солнце своим присутствием превращает воздух в свет, делая его светящимся (φωτοειδῆ), и свет соединяется с воздухом неслиянно и вместе с тем сливаясь [с ним], — таким же образом и душа, соединяясь с телом, остается полностью неслиянной, отличаясь только в одном: солнце, будучи телом и пребывая в границах [определенного] места, не находится повсюду, где [находится] его свет, — как и огонь [не находится повсюду, где есть свет], ведь он пребывает в дровах или в фитиле, словно привязанный к месту, — душа же, будучи бестелесной и не ограниченной местом, проходит полностью сквозь всё: и сквозь свой свет, и сквозь тело, и не существует освещенной ею части, где она не присутствовала бы полностью. Ибо она не сдерживается (κρατεῖται) телом, но сама держит (κρατεῖ) тело и не находится в теле как в сосуде или мешке, но, скорее, тело [находится] в ней. Ведь умопостигаемое не задерживается телами, но проходит сквозь все тело, распространяясь и проникая [через него], поскольку не может быть удерживаемо [в пределах] телесного места. Ибо будучи умопостигаемым, оно находится и в умопостигаемых местах — или в себе самом, или же в более высоком умопостигаемом (ἐν τοῖς ὑπερκειμένοις νοητοῖς). Так и душа иногда находится в себе самой, когда рассуждает (λογίζηται), а иногда — в уме, когда умопостигает (νοῇ).

Итак, когда говорится, что [душа] находится в теле, то это говорится не [о том], что она находится в теле, как в [каком-то] месте, но [о том], что [она пребывает] в связи [с телом] и присутствует [в нем] — так же, как говорится: «Бог в нас» (ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν). Ведь мы говорим, что душа связана с телом привязанностью (τῇ σχέσει), склонностью к чему-либо и предрасположением, — как говорим, что влюбленный привязан к любимому: [привязан] не телом и не к [определенному] месту, но [привязан] любовью (κατὰ σχέσιν). Поскольку [душа] не имеет величины, веса и размера, она превосходит [всякое] пространственное ограничение в [какой-либо] части. Ибо каким местом может быть ограничено то, что не имеет частей? Ведь место сосуществует (συνυφίσταται) с объемом (ὄγκῳ). Место — это предел содержащего (τοῦ περιέχοντος), в котором оно содержит (περιέχει) содержимое (τὸ περιεχόμενον). Если же кто-нибудь скажет: «Стало быть, моя душа находится и в Александрии, и в Риме, и повсюду», — то от него ускользает, что он опять же говорит о месте. Ведь «в Александрии» и вообще (ὅλως) «где-либо» — это место. [Душа же] вообще (ὅλως) находится не в [каком-либо] месте, но [лишь] в привязанности (ἐν σχέσει]. Ведь доказано, что она не может охватываться местом.

Итак, когда умопостигаемое оказывается в связи (ἐν σχέσει) с каким-либо местом или с вещью, находящейся в [определенном] месте, мы в переносном смысле говорим, что оно находится там, используя [понятие] «место» взамен «привязанности» (τῆς σχέσεως) и «деятельности» (τῆς ἐνεργείας). Вместо того чтобы сказать: «там оно действует» (ἐνεργεῖ), — мы говорим: «там оно находится» (ἔστιν].

III. О ЧАСТЯХ ДУШИ (из 2-й главы того же трактата и из Комментарии Прокла к «Государству» Платона)

Данный вопрос в сочинении Порфирия тесно связан с предыдущим[19]*. Сообщение о нем имеется в Комментарии Прокла к «Государству» Платона*[20]*. Фрагменты были впервые выявлены и опубликованы с подробным комментарием Г. Дёрри*[21]*. В сочинении Порфирия они либо предшествовали, либо следовали непосредственно за предыдущей частью («О природе души»)*[22].

Из трактата Немезия Эмесского:

7. Nemesii Emeseni De natura hominis, 60–61. Изд.: Dörrie, S. 101; Matthaei, p. 137,10–140,6.

Бог Слово, нисколько не изменяясь от общения с душой и телом, не причастный к их немощам, передающий им часть своей божественности, делается единым с ними, пребывая [при этом] в том же, в чем Он был[23] до соединения. Этот способ слияния или соединения — самый необычайный: [Бог Слово] и смешивается, и остается полностью не смешанным и неслиянным, нетленным (ἀδιάφθορος) и неизменным, не претерпевая страданий вместе [с телом], но лишь действуя вместе [с ним], не подвергаясь тлению вместе [с телом] и не изменяясь [с ним], увеличивая [душу и тело], но не умаляясь от них Сам, — помимо того, что Он остается неизменным

---

[19] См.: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 11.

[20] Соответвующий фрагмент опубликован ниже.

[21] *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 10–11, 99–103.

[22] Перевод фрагментов выполнен по изданию: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 101–103.

[23] В рукописях разночтения: [μένων] ἐν ᾧπερ ἦν; [μένων] ἐν οἷς ἦν; [μένων] ἕν, ὅπερ ἦν («оставаясь единым, каким (и) был»); [μένων], ὅπερ ἦν («оставаясь тем, чем был») (см.: Nemesios Emesenus. *De natura hominis* (ed. Matthaei). P. 137, v. I.).

и неслиянным, поскольку полностью непричастен всякому изменению. Об этом свидетельствует Порфирий, который воздвиг свой язык на Христа. А свидетельства врагов в нашу пользу прочны и не допускают никаких возражений. Так вот, этот Порфирий во 2-й главе *Смешанных исследований* пишет дословно следующее: «Не следует отвергать допущения, что некая сущность (τινα οὐσίαν) была принята в полноту (εἰς συμπλήρωσίν) другой сущности и является частью [этой] сущности, сохраняя свою природу, после того, как она восполнила другую сущность, сделавшись единым с другим и сохраняя единое в себе. И более [того], не изменяясь сама, [своим] присутствием она обращает то, в чем окажется, к собственной деятельности (εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν)». Вот что [Порфирий] говорит о соединении души и тела.

8. Nemesii Emeseni De natura hominis, 60–61. Изд.: Dörrie, S. 102; Matthaei, p. 143,7–144,2.

Итак, лучше, как было сказано выше, [считать], что соединение сущностей происходит в соответствии с природой бестелесных [сущностей], без [их] слияния, и что более божественная [сущность] ни в чем не повреждается более низкой, но эта [последняя] лишь получает пользу от божественной. Ведь полностью бестелесная природа (φύσις) беспрепятственно проходит (χωρεῖ) через всё, а через нее [не проходит] ничто, и благодаря тому, что она проходит через всё, она соединяется [с другой природой], а благодаря тому, что через нее ничто не проходит, остается несмешанной и неслиянной.

9. Nemesii Emeseni De natura hominis, 62. Изд.: Dörrie, S. 102–103; Matthaei, p. 144,2–7.

Итак, способ соединения — не соизволение [божественной сущности], как полагают некоторые знаменитые мужи, но [его] причина — природа [соединяемого]. Ведь, когда [божественная сущность] облеклась в тело, можно по праву сказать, что это [произошло] по соизволению; но то, что

объединяемое не смешалось, происходит по свойственной Богу природе, а не по [Его] соизволению.

Из Комментария Прокла

Фрагменты были впервые выявлены и опубликованы с обстоятельным комментарием Г. Дёрри[24]. *Первый фрагмент цитирует «Смешанные исследования», второй, не являясь прямой цитатой, обнаруживает сильное влияние сочинения Порфирия*[25].

10.

Я знаю, что Порфирий в *Смешанных вопросах* (ἐν τοῖς συμμίκτοις ... προβλήμασι) повествует о беседе Мидия с неким Лонгином о частях души, которую не следует обходить молчанием. Поскольку Мидий утверждает, что душа состоит из восьми частей, и разделяет ее на руководящую [часть] (τὸ ἡγεμονικόν), пять чувств, семенную [часть] (τὸ σπερματικόν) и, наконец, речевую [часть] (τὸ φωνητικόν), Лонгин говорит: «Что же тогда делает душу единой, если она разделена на восемь частей?» Мидий же задает встречный вопрос: «А что делает единой душу, разделенную на три части, согласно Платону?» Итак, мы посвятим этой проблеме некоторое рассуждение.

11.

Очевидно, что вопрос ставится по-разному у стоиков, которые считают [душу] восьмичастной, и у Платона, [считающего ее] трехчастной. Ведь [стоики] делят душу на телесные части и поэтому, естественно, считают неразрешимым [вопрос], где [то] единое, которое делает душу единой: ведь [все] восемь частей разделены и [между ними] отсутствует связь. А Платон, утверждающий, что [душа] бестелесна — бестелесное же соединяется неслиянно, — должен иначе размышлять

---

[24] См.: *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"* (hrsg. Dörrie). S. 11, 105, 107.

[25] Ibid. S. 107. Перевод выполнен по изданию: Procli Diadochi *In Platonis rem publicam commentarii* (ed. Kroll). Vol. 1. P. 233–234.

о соединении [частей души] соответственно с [ее] делением на три части (κατὰ τὴν τριμέρειαν).

IV. О БЕССМЕРТИИ ДУШИ[26]

V. О ЧУВСТВЕ
(из 7-й главы трактата Немезия)[27]

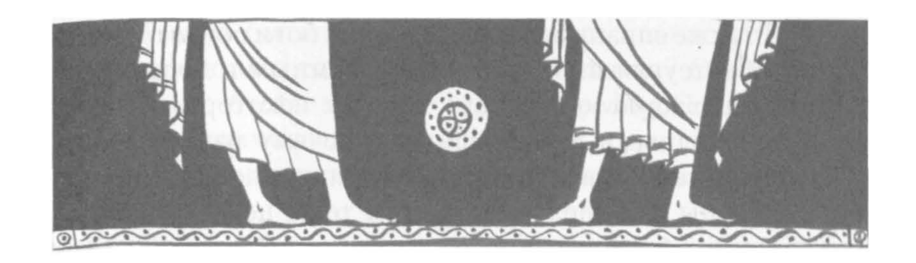
12. Nemesii Emeseni De natura hominis, 80. Изд.: Matthaei, p. 182, 4–7; Morani, p. 59.

Порфирий в книге *О чувстве* (Περὶ αἰσθήσεως) говорит, что причиной зрения не является ни конус[28], ни образ [видимого предмета], ни что-либо другое, но что сама душа, сталкиваясь с видимыми [предметами], узнаёт, что видимое — это она сама, поскольку душа объемлет [в себе] все сущее, и всё [что существует] — это душа, содержащая [в себе] различные тела. Придерживаясь [мнения], что существует одна разумная *душа всего*, [Порфирий] с полным основанием утверждает, что она познаёт себя самое во всем сущем.

[26] Текст этого несохранившегося «вопроса» используется в одноименном сочинении блаженного Августина.

[27] Фрагмент впервые выявлен и опубликован Г. Дёрри. Перевод выполнен по изданию: Nemesios Emesenus. *De natura hominis* (ed. Matthaei). P. 182.

[28] Речь идет о конусе, образованном пересечением лучей, посылаемых правым и левым глазом (см.: Nemesios Emesenus. *De natura hominis* (ed. Matthaei). P. 179, l. 1–8).



ПОСЛАНИЕ К АНЕБОНУ[1]



[1.] Дружеское послание к тебе я начинаю с вопросов о богах, благих демонах и родственных им, о которых так много было сказано эллинскими философами; начала их веры (πίστις), однако, основаны по преимуществу на догадке (στοχασμός).

[2.] Итак, прежде всего, существование богов — это данность. Однако я задаюсь вопросом, каковы особенности каждого из высших родов (κρεἰττονα γένη), на основании которых они и разнятся между собой; каковы активные или пассивные движения и следствия, и существует ли упорядоченность по отношению к различным телам, т. е. богов — по отношению к эфирным, демонов — к воздушным, душ — к земным, и в телах ли состоит причина различия высших родов, о котором мы говорим.

---

[1] Перевод выполнен по изданию: Jamblichi *De Mysteriis liber.* Recognovit G. Parthey. Berlin, 1857. P. XXIX–XLV.

[3.] Я также спрашиваю, почему, если боги обитают только на небе, теурги взывают также к земным и подземным (χθόνιοι και υποχθόνιοι) [богам], почему некоторых [богов] называют водными и воздушными, почему разные божества находятся в разных местах и, согласно описаниям, распределены по отдельным частям тела, несмотря на то, что обладают беспредельной, неразделимой и непостижимой (ἀπερίληπτος) силой? И каким образом единятся (ἕνωση) друг с другом, если в описаниях они разделены в различные части, различаются по месту и находятся в [различных] телах?

[4.] Как же это теософы представляют богов подверженным страстям (ἐμπαθείς) и из-за этого изображают их с поднявшимися фаллосами и сквернословящими? А если они бесстрастны, то разве воззвания к богам не окажутся тщетными, хотя они утверждают, что могут смягчить и умилостивить гнев богов или даже удовлетворить так называемые потребности богов? Ведь бесстрастное не подвержено мольбе, не подвержено воздействию силы и не испытывает нужды. При отправляемых же для богов обрядах совершают множество действий, — [разве не потому, что] они подвержены страстям? Ведь и взывают к богам, подверженным страстям: стало быть, страстям подвержены не только демоны, но, согласно Гомеру, и боги:

... Ведь боги, и те умолимы[2].

Если же мы примем, как некоторые, что боги — это чисто умственные (νόας) понятия, а демоны — душевные сущности (ὄντα), причастные уму, то чисто умственные понятия еще более несклоняемы и несмешиваемы с чувственными. Однако молитвы чужды чистоте ума, а преподносимое [богам, то есть жертва] преподносится [существам] чувственным и душевным.

[2] *Илиада*, IX, 497 (перевод В. В. Вересаева).

[5.] Может быть, боги отличаются от демонов, тем, что последние имеют тело, а первые бестелесны? Однако если боги только бестелесны, то каким образом Солнце, Луна и все, что видимо на небе, — это боги?

[6.] И почему одни из них совершают добро, а другие — зло?

[7.] И что есть соединяющее с бестелесными богами богов [обладающих телом] в небе?

[8.] И в чем различие между демонами и видимыми, а также и невидимыми богами, ведь видимые боги соединены с невидимыми?

[9.] Чем отличается демон от героя и от души — сущностью (οὐσία), силой (δύναμις) или действием (ἐνέργεια)?

[10.] Каков признак присутствия бога, ангела, архангела, демона, некоего властелина или души? Ведь хвалить себя (περιαυτολογεῖν) и являть призрачный (εἰδωλοποιόν) образ — общо и для богов, и для демонов, и для всех высших родов. В этом отношении род богов никоим образом не лучше рода демонов.

[11.] Неведение и ложь в отношении божественного (θεία) — это кощунство и нечестие, благочестие и полезность — это научное знание (ἐπιστήμη) о богах, поскольку неведение честного и прекрасного — это тьма, а знание — свет: первое исполняет людей всяческих зол через невежество и дерзость, второе же есть причина всяческих благ.

[12.] А как достигается предвидение? Часто мы узнаем о будущем через сновидения во время сна, не пребывая при этом в напряжении благодаря разного рода движениям (поскольку тело пребывает в покое) и не сознавая так же, как мы сознаём, бодрствуя.

[13.] Многие предвидят будущее по причине воодушевления и боговдохновенности и, пребывая в состоянии бодрствования, действуют согласно ощущению, не сознавая своего состояния вообще или же не сознавая его так, как ранее.

[14.] Некоторые возбуждаются, слушая или флейты, или кимвалы, или тимпаны, или некую мелодию, как [участвующие в плясках] корибантов или охваченные Сабазием или Матерью богов; а другие — когда пьют воду, как жрец Кларосского бога в Колофоне, или же пребывая у входа в пещеру, как женщины, пророчествующие в Дельфах, или же вдыхая испарения от воды, как прорицательницы в Бранхидах; некоторые — наблюдая за письменами (χαρακτῆρες)[3], как те, кто наполняется от проникновения [духов]. Иные опять-таки, осознавая свои действия в других случаях, некоторые вмещают божество (θειάζουσιν) как образ воображения (φανταστικόν), одни — прибегая к содействию темноты, другие — неких напитков[4] или же магических песнопений (ἐπωδαί) и заклинаний (συστάσεις). Иные погружаются в видения с помощью воды, иные — у некоей стены, иные — под открытым небом, иные — под солнцем, иные — от чего-нибудь еще в небе. Иные же занимаются поисками грядущего по внутренностям [жертвенных животных], по [полету] птиц или благодаря искусству [наблюдения за] звездами.

[15.] Я также спрашиваю, что такое мантика и каков способ [гадания]? Ведь все прорицатели (μάντεις) говорят, что сподобились предвидения будущего через богов или демонов, тогда как другие будущего не ведают, кроме обладающих [этим знанием]. Итак, я задаюсь вопросом, до какой степени божественное снисходит до услужения людям, что некоторые не обленились и стали гадателями на муке (ἀλφιτομάντεις)?

[16.] Что же касается причин мантики, сомнительно, насколько бог, ангел, демон или иная сила выступает в [чудесных] явлениях, прорицаниях (μαντεία) или каких-либо иных священнодействиях, поскольку он призыванием привлекается вами из-за [ваших] нужд.

---

[3] Варианты: очертаниями, приметами.

[4] Например, знаменитый «кикеон» в Элевсинских мистериях.

[17.] Не утверждает ли и не представляет ли себе это душа, а ее страсти не возбуждаются ли от слабых проблесков [воображаемого будущего], как полагают некоторые?

[18.] Возможно, нашей душой создается некий смешанный вид ипостаси и помимо божественного вдохновения?

[19.] [Возможно,] душа порождает силу воображения будущего от таких движений, а возможно [знание] приходящее от материи, получаемой от живых существ[5], существует из-за реальных сил демонов.

[20.] Ведь во время сна, не прилагая никаких усилий, нам иногда удается [перенестись] в будущее, тогда как это часто не удается при приложении усилий.

[21.] То, что страсть души — это основа (αἴτιον) прорицания, свидетельствует то, что ощущения воспринимаются от дыма жертвоприношений и взываний, а также то обстоятельство, что наиболее подходящими для этого оказываются не все люди, но более простые и молодые.

[22.] Исступление (ἔκστασις) рассудка (διάνοια) является причиной мантики; подобным образом происходит в случае мании (μανία) при душевных недугах, связанных с [душевным] отклонением (παρατροπή), телесными расстройствами, связанными с возбужденным от болезней воображением, и неустойчивыми состояниями [духа, напоминающими состояния] между трезвостью и исступлением, или же в случае когда воображение искусственно возбуждается посредством колдовства.

[23.] Природа, искусство и взаимное тяготение (συμπάθεια) отдельных частей предвещают некоторые [взаимодействия] одних частей с другими, как в некоем едином живом организме. Однако ведь и тела устроены таким образом, что одно предвещает другое. Примерами здесь может служить то, что [взывающие к божествам] используют камни и травы, завязывают некоторые священные узлы и развязывают

[5] Вероятно, имеются в виду жертвы.

их, открывают закрытое и изменяют намерения воспринимающих, так что из негодного создается значительное. Они воссоздают — и этого не следует отвергать — действенные образы, поскольку наблюдают за движением небесных тел и могут сказать, при [сочетании] каких небесных тел предсказания будут лживыми или истинными, равно как и действия (δρώμενα) будут медленными, знаменательными (ἀπαγγελτικά) или результативными, хотя никакой бог или демон не привлекается [изображениями].

[24.] Существует также некий внемлющий (ὑπήκοον)[6] род обманной природы, многообразный и многопревратный, представляющий богов, демонов и души умерших, благодаря которым всех их можно считать причастными как добру, так и злу. Род этот не может способствовать ничему воистину доброму для души и ничего не знает об этом, но причиняет зло, насмехается и зачастую чинит препятствия стремящимся к добродетели; он исполнен гордыни и радуется воскурениям и жертвоприношениям.

[25.] Обманщик устраивает нам множество западней, уготавливая [коварный] умысел.

[26.] Весьма сильно смущает меня, что просящие обращаются с лучшими, когда просят их, так, будто те хуже их; и, считая справедливым служителя, когда их просят поступать несправедливо, придерживаются этого; и хотя [боги] не внемлют молящемуся, который не очистился после любовных сношений, они незамедлительно приводят любого в противозаконную любовную связь[7].

[27.] Истолкователей божьей воли [боги] призывают к воздержанию от [поедания] одушевленных существ, чтобы они не осквернились исходящим от тел дымом, однако сами боги, похоже, весьма неравнодушны к дыму сжигаемых при жертвоприношениях животных. А наблюдающий

[6] Вариант: послушный.

[7] См.: *Против христиан*, IV, 21.

(ἐπόπτης) [за священнодействиями] не должен прикасаться к мертвому, хотя множество богослужений (θεαγωγίαι) предполагает наличие мертвых животных. Намного бессмысленнее то, что первый попавшийся человек возглашает угрозы для устрашения не демону, если случится, или душе умершего, но самому царю Гелиосу-Солнцу, или Селене-Луне, или какому-нибудь из небесных светил, — [и так поступает] человек, лгущий ради того, чтобы те говорили правду. А утверждения, что он поразит небо, откроет тайны Исиды, покажет сокровенное в Абидосе, остановит [священную] ладью и разбросает члены Осириса перед Тифоном, разве не позволяют нам считать чрезмерным безрассудство ничтожности того, кто угрожает тем, чего он сам и не видел и чего не может? [Разве не пугает] он столь пустым страхом и выдумками [слушателей], словно совсем несмышленых детей? А писец священных письмен Херемон пишет, что все это — сказки, рассказываемые египтянами. И такое вот рассказывают, и еще более впечатляющее.

[28.] В таких молитвах содержится рассказ, что [бог], явившись из ила, восседает в лотосе, плывет в ладье, каждый час изменяет свой облик, преобразует свои очертания согласно знаку зодиака. Так говорят обманывающие самих себя, не осознавая, что придают ему тем самым качество (πάθος) своего собственного воображения. Если же все это говорится символически, как выражение символов сил [этого бога], то нужно дать толкование этих символов. Ведь ясно, что если это подобно тому, что претерпевает Солнце при затмениях, тогда его видели бы все, кто созерцает его. И к чему ничего не означающие и варварские имена вместо имен, привычных для каждого? Ибо тот, кто слышит, видит обозначаемое, так что значение остается самодостаточным, независимо от существующего имени. Ведь бог, которого называют, не был египтянином по своему роду, а если бы и был, то не пользовался бы египетским языком и вообще не пользовался бы человеческим языком.

[29.] Стало быть, либо все это — измышления обманщиков и некая ткань для прикрытия, созданная из наших страстей для провозглашения божественного, либо мы совершили ошибку, располагая вместо понятия божественного чем-то отличным от того, что есть в действительности.

[30.] Я также хочу узнать, что египтяне считают Первопричиной — Ум или *нечто* выше Ума, сам ли по себе Ум или вместе с чем-то еще — одним ли, многим ли; бестелесен Ум или телесен, был ли он до Творца или [пребывает] вместе с Творцом, происходит ли он от одного или от многого; предшествует ли знание материи, или же первыми были творящие тела (σωματοποιά) [сущности], и была ли материя нерожденной (ἀγέννητος) или рожденной (γεννητή).

[31.] Ведь Херемон и другие считают, что до видимого мира не было ничего, и в начале своих трудов признают существование египетских богов и [не признают] никаких других, кроме так называемых планет и [звезд,] составляющих зодиак — тех, что знаменуют деканы, гороскопы и называются сильными властелинами, чьи имена содержатся в альманахах вместе с исцелениями страстей, восходами и закатами и обозначениями грядущего.

[32.] Ибо он видел тех, кто утверждал, что Солнце — это Творец, и [знал] историю Осириса и Исиды и все священные мифы, которые касаются звезд, их фаз, затмений и закатов, возрастания и убывания луны, движения солнца, ночного и дневного полушария и реки [Нила]. И вообще египтяне истолковывают всё как природные явления и ничего [не принимают] за бестелесные и живые сущности. При этом большинство египтян утверждает, что бóльшая часть в нас — от движения звезд; и мне неизвестно, чтобы они говорили, будто все связано нерушимыми цепями необходимости, которую называют Судьбой (Εἱμαρμένη), связав все с богами, которых считают единственными избавителями от Судьбы (λυτῆρες της Ειμαρμένης) и почитают в святилищах изваяниями и прочими [способами].

[33.] Что же касается личного даймона (ἴδιος δαίμων), этот вопрос нуждается в обсуждении: как соотносится с ним домохозяин (οἰκοδεσπότης)[8]? Каким образом он нисходит в нас и в каком виде истечения жизни и силы? И [вообще,] существует он или нет? Возможно или невозможно обнаружить хозяина? Ведь если это возможно, то постигший форму происхождения (γένεσις) счастлив, поскольку познавший своего даймона спасается от Судьбы.

[34.] Однако же каноны составления гороскопов со дня рождения (γενεθλιαλογία) бесчисленны и непостижимы. И [достичь] знания этой математической науки невозможно, поскольку в отношении ее существует множество разногласий, а Херемон и многие другие возражают против нее.

[35.] Получение (λῆψις) же хозяина рождения (γένεσις) — или хозяев, если их более одного — непостижимо, что почти признают и [астрологи], а ведь отсюда познается божество дома (οἰκεῖος δαίμων).

[36.] Также [я желаю узнать], распоряжается ли личный даймон какой-либо из частей [нашего тела]? Ведь некоторые считают, что [в соотношении] с частями [тела] существует ряд божеств, так что [от одного зависит] здоровье, от другого — вид [тела], еще от одного — состояние [тела], а над всеми ними стоит общий покровитель.

[37.] Так что есть [отдельные] божества тела, души и ума, и одни из них добрые, а другие злые.

[38.] Также я сомневаюсь, есть ли [особое] божество у отдельной части души и счастливо ли (εὐδαίμων) [существо, делающее] ум мудрым (σοφός).

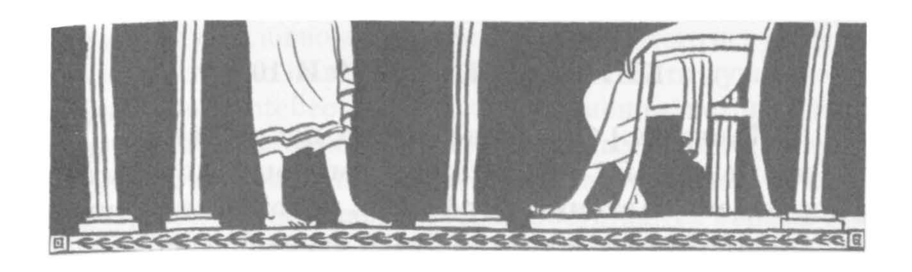
[39.] Я полагаю, что служение (θεραπεία) личному даймону происходит по-разному: одно служение — двум божествам, другое — трем, однако все совершают [одно] общее взывание.

---

[8] Имеется ввиду бог астрологического дома, см. фр. 35.

[40.] Я также задаюсь вопросом, есть ли какой-то сокрытый путь к счастью, установленный богами? Я задаюсь вопросом, нужно ли рассматривать человеческие мнения в божественной мантике и теургии, и не создает ли душа великое из случайного? Ведь существуют и некоторые другие методы предвидения грядущего. И возможно, что занимающиеся божественной мантикой предвидят, но не являются счастливыми, поскольку они, даже предвидя грядущее, не умеют, однако, хорошо воспользоваться этим. Я хочу, чтобы вы указали мне путь к счастью и объяснили, в чем состоит его сущность. А у вас ведется множество споров, поскольку благо не угадывается из человеческих помыслов (λογισμοί): ведь [людьми] измышляется общение (συνουσία) с лучшим (κρεῖττον), однако если подвергнуть [это общение] рассмотрению (εξένασις), то [выяснится, что] мудрость тщетно используется ими для нахождения беглеца, или для покупки поля, или ради брака, если получится, или ради торговли, и [этим] причиняется досада божественному Уму. А если не подвергать [это рассмотрению], то общающиеся (συνόντες) [с богами] говорят о прочем чистейшую правду, однако о счастье не знают ничего определенного и убедительного, но глупо занимаются изучением того, что бесполезно людям, поскольку [в нем] нет ни богов, ни благих даймонов, а есть так называемое блуждание (πλάνος), целиком человеческое изобретение и измышление смертной природы.





О ВОЗВРАЩЕНИИ ДУШИ[1]



Произведение сохранилось только в латинском переводе, в отрывках, которые цитирует блаженный Августин в трактате «О граде Божием».

1
КНИГА 10, ГЛАВА 32

[Порфирий] не мог умолчать о том, что **он позаимствовал у халдеев [те] божественные высказывания (oracula divina),** упоминания о которых встречаются у него постоянно.

---

[1] Перевод выполнен по изданию: *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien: avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ et De regressu animae.* Éd. J. Bidez. Gand; Leipzig, 1913. P. 27*–44*.

2
КНИГА 10, ГЛАВЫ 9 И 10

[Глава IX.] О недозволенных искусствах, [применяемых] в почитании демонов, о которых рассуждает платоник Порфирий, некоторые [из них] принимая, а другие будто бы отвергая.

Это и многое другое такого рода — будет слишком долго напоминать обо всем — происходило, чтобы внедрить поклонение единому истинному Богу и запретить поклонение многим ложным богам. Совершалось же это простой верой и упованием благочестия, а не **заклинаниями и магическими формулами, составленными с помощью искусства** нечестивой любознательности, **которое называют или магией, или же более мерзким именем «гоэтия»**[2]**, или же более почетным «теургия»; [так их называют] те, кто пытается их различать и считает, что из людей, занимающихся недозволенными искусствами, одни представляются достойными осуждения — по их словам, они относятся к «гоэтии», [а] в народе их зовут колдунами, — другие же, кому они приписывают «теургию», заслуживают похвалы**; тогда как и те и другие преданы лживым обрядам демонов, [скрывающихся] под именем ангелов.

Так что и Порфирий **обещает якобы некое очищение души с помощью теургии**, впрочем, рассуждая [об этом] нерешительно и с некоторой застенчивостью; **однако он отрицает, что это искусство предоставляет кому-нибудь возвращение к Богу**: как можно видеть, в [своих] поочередно сменяющих друг друга взглядах он склоняется то к пороку нечестивой любознательности, то к своим [профессиональным] занятиям философией. Он то убеждает, что **следует остерегаться этого искусства как ложного и опасного самим [своим] действием и [к тому же] запрещенного**

---

[2] От греч. γοήτεια — «ворожба, колдовство».

законами, то, словно уступая ревнителям [этого искусства], говорит, **что оно полезно для очищения части души, — но не разумной (intellectuali) [части], с помощью которой воспринимается истинность умопостигаемых (intellegibilium) вещей, не имеющих никакого сходства с телами, а духовной (spiritali), с помощью которой постигаются образы телесных вещей (corporalium rerum).** Он утверждает, что **эта [часть души] через посредство неких теургических обрядов, которые называются «телеты»**[3], **становится пригодной и способной к восприятию духов и ангелов и к видению богов. Впрочем, из этих теургических «телетов», [как] он признает, для разумной (intellectuali) [части] души не проистекает никакого очищения, которое делало бы ее пригодной к видению своего Бога и к восприятию того, что поистине существует (quae vere sunt).**

Из этого можно понять, какое [именно] видение, по его словам, возникает с помощью теургических обрядов, и каких богов [можно в нем увидеть], — коль скоро в нем не видно [даже] того, что поистине существует. **Наконец, «рациональная» (rationalem), или, как он сам больше любит говорить, «интеллектуальная» (intellectualem) часть души может восходить к своей [области], даже если то, что в ней есть духовного, не было очищено каким-либо теургическим искусством; далее, духовная [часть] очищается теургом, [но] не настолько, чтобы она могла взойти в результате этого к бессмертию и вечности.**

Итак, хотя [Порфирий] и **отличает ангелов от демонов, рассуждая, что воздушные места принадлежат демонам, а эфирные, или огненные (empyria)**[4] **— ангелам, и советует пользоваться дружбой с любым демоном, с чьей помощью каждый может хоть немного подняться с земли после смерти, [потому что], [как] он считает, путь к высшему**

[3] От греч. τελεταί — «обряды посвящения, посвящение в таинства».

[4] От греч. ἐμπύριος — «огненный». «Огненные места» — высшая область вселенной («эмпиреи»), вместилище огня и света.

сообществу ангелов — другой, он все же утверждает, что следует остерегаться общества демонов, в достаточно откровенном признании, когда говорит, что душа, подвергаясь наказанию после смерти, ужасается почитанию демонов, которые ее обманывали. И он не мог отрицать, что сама теургия, которую он представляет как бы посредницей между [человеком с одной стороны и] богами и ангелами [с другой], имеет дело с такими силами (potestates), которые либо сами ненавидят очищение души, либо служат искусству тех, кто его ненавидит. Он цитирует жалобу какого-то халдея об этом: «**Жалуется**, — говорит, — **один добрый человек в Халдее, что [достигнутые им] с большим трудом успехи в очищении души были напрасны, потому что [некий] могущественный в этом [деле] муж, которым овладела зависть, связал священными мольбами заклятые силы, чтобы они не снисходили к его просьбам. Следовательно,** — говорит, — **и тот связал, и этот не разрешил**».

Этим [примером] он доказывает, что **теургия является, [как совершенно] ясно, наукой творить как добро, так и зло и среди богов, и среди людей; что даже боги испытывают страсти и склоняются к [тем же] волнениям и страстям,** которые Апулей приписывает демонам и людям, [считая их] общими [для тех и других]; впрочем, он отделяет от них богов высотой эфирного (aetheriae)[5] престола, присоединяясь в этом разделении к мнению Платона.

Глава X. О теургии, которая обещает ложное очищение души с помощью призывания демонов.

Смотрите, вот и другой платоник — Порфирий, как говорят, еще более ученый, [чем Апулей], утверждает, что даже **сами боги подвержены страстям и волнениям через посредство какой-то теургической науки**, потому что их

[5] От греч. αἰθήρ — «эфир, воздух в высшей области вселенной».

можно заклясть священными мольбами и удержать, чтобы они не подавали душе очищение; и человек, который повелел [сделать] зло, так их устрашил, что просящий о добре не смог разрешить их от этого страха с помощью того же теургического искусства и освободить, чтобы они предоставили [ему] благодеяние.

Кто не увидит, что все это — вымыслы лживых демонов? Разве что их несчастнейший раб, лишенный благодати истинного Освободителя. Ведь если бы это совершалось среди добрых богов, то в любом случае там больше ценился бы тот, кто благодетельно очищает душу, чем тот, кто злонамеренно этому препятствует. А если бы справедливым богам показалось бы, что человек, о котором шла речь, недостоин очищения, то они, во всяком случае, должны были бы отказаться от этого по свободному решению, а не из страха перед завистником или, как говорит сам [Порфирий], не из-за того, что они **устрашились более могущественного божества**.

Удивительно, впрочем, что тот добрый халдей, который желал очистить душу теургическими священнодействиями, не нашел какого-нибудь высшего бога, чтобы тот либо еще больше устрашил бы испуганных богов и заставил бы их совершить добро, либо удержал бы того, кто наводил на них страх, чтобы они могли свободно делать добро; если, конечно, у доброго теурга недоставало священнодействий, с помощью которых он мог бы прежде очистить от этой чумы страха самих богов, которых он призывал, чтобы они очистили [его] душу! Ведь если можно допустить, что [существует] более сильный бог, который их устрашил, то по какой причине не может быть [бога], который их очистит? Можно найти бога, который выслушивает завистника и внушает богам страх, чтобы они не делали добро? Нельзя ли [в таком случае] найти бога, который выслушал бы доброго [человека] и освободил бы богов от страха, чтобы они делали добро?

О знаменитая теургия, о очищение души, о котором следует заявить во всеуслышание, где скорее повелевает грязная зависть, чем просит чистая благодетельность! Будем же остерегаться козней злых духов и ненавидеть [их], и слушать спасительное учение!

А если проводящие эти мерзкие очищения с помощью святотатственных обрядов, словно очищенным духом, **видят,** как рассказывает [Порфирий], **какие-то удивительно прекрасные образы ангелов или богов** — если они [действительно] видят нечто подобное, — это то, о чем говорит апостол: «Потому что сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор 11:14). Эти видения — [дело] того...

3
КНИГА 10, ГЛАВА 27

Но **эти теурги**, или, скорее, демоны, **принимающие вид и образ богов**, больше оскверняют **человеческий дух (spiritum)**, чем **очищают** [его] лживостью призраков и обманчивой игрой пустых образов. Ведь как очистят человеческий дух те, кто имеет собственную нечистоту?

В противном случае они не были бы **связаны заклинаниями завистливого человека** и не отказались бы совершить небольшое само по себе благодеяние из-за страха или из зависти. Достаточно того, что ты говоришь: **теургическим очищением не может очиститься разумная (intellectualem) душа**, то есть наш ум; а **сама духовная (spiritalem)** душа, то есть часть нашей души, более низкая по сравнению с умом, которая, как ты заявляешь, **может быть очищена таким искусством, все же, как ты признаешь, не может с помощью этого искусства стать бессмертной и вечной.**

4
КНИГА 10, ГЛАВА 27

Ведь ты научился не от Платона, а от халдейских учителей... [тому], что ваши боги могли возвещать теургам такие божественные изречения.

Впрочем, ты считаешь, что ты выше этих божественных [прорицаний] из-за [своей] умосозерцательной (intellectualem) жизни, так что тебе — очевидно, как философу — очищения теургического искусства совсем не нужны; но ты навязываешь их другим, чтобы этим отблагодарить твоих учителей, приводя тех, кто не может быть философом, к [искусству], которое ты признаёшь для себя бесполезным, поскольку ты по способностям выше их, чтобы все, далекие от совершенства (virtute) в философии — поскольку оно весьма трудно и дается немногим — по твоему совету искали теургов, чтобы очищаться с их помощью, если не разумной (intellectuali) душой, то хотя бы душой духовной (spiritali); а поскольку те, кому неприятно заниматься философией, гораздо более многочисленны, то к твоим тайным и недозволенным учителям вынужденно идет больше [народа], чем в платоновские школы.

Ибо самые скверные демоны, притворяющиеся небесными (aetherios) богами, чей проповедник надел на себя личину ангела, **обещали** тебе следующее: **что [люди], очищенные духовной душой с помощью теургического искусства не возвращаются к Отцу, а будут обитать в воздушных странах среди небесных (aetherios) богов.**

5
КНИГА 10, ГЛАВА 21

Основываясь на этих представлениях, Порфирий — хотя это не его мнение, а [**мнение**] **других** — говорит, **что добрый бог или гений не входит в человека, если до этого не будет умиротворен** [**злой**]. Поскольку злые божества у них сильнее, чем добрые, то злые мешают помощи добрых, и только после того, как будут умиротворены, уступают место добрым, и если злые не захотят, добрые не могут оказать помощь; напротив, злые могут вредить, поскольку добрые не в силах им противостоять.

6
КНИГА 10, ГЛАВЫ 26 И 27

[Глава XXVI]

Насколько мне кажется, Порфирию было почему-то совестно [огорчать] своих друзей теургов. Ведь он так или иначе понимал [все] это, но не выступал открыто против почитания многих богов. Он говорил, что **есть ангелы, которые, нисходя вниз, к теургам, объявляют им божественные** [**слова**]; **другие же на земле разъясняют то, что относится к Отцу, и** [**возвещают**] **Его высоту и глубину**. Так можно ли поверить в то, что те ангелы, обязанность которых — провозглашать волю Отца, хотят, чтобы мы подчинялись кому-либо [другому], кроме Того, чью волю они нам возвещают?

Поэтому и сам платоник превосходнейшим образом советует, что **следует лучше подражать им, чем** [**их**] **призывать**. ...

Что же ты трепещешь, философ, [не смея] поднять свободный голос против сил, враждебных и истинной доброде-

тели, и дарам (muneribus) истинного Бога? Ты уже отличил ангелов, **возвещающих волю Отца**, от тех ангелов, которые **нисходят** к теургам, приведенные неким искусством. Что же ты почитаешь их до такой степени, чтобы утверждать, что они **возвещают о божественном**?

О каком **«божественном» возвещают** те, которые не **провозглашают волю Отца**? Ведь это те, которых завистник связал священными заклинаниями, чтобы они даровали очищение души, и которых, как ты [сам] утверждаешь, добрый [человек], желавший очиститься, не смог освободить от этих уз и возвратить им их силу.

Ты до сих пор сомневаешься, что это злые демоны, или, может быть, притворяешься, что не знаешь [этого], так как не хочешь оскорбить теургов, которые тебя обманули, [пользуясь твоей] любознательностью, и научили этим пагубным и безумным [вещам] в качестве великого благодеяния? Ты отваживаешься **возносить на небо по этому воздуху** ту завистливую — не силу (potentiam), а чуму, [которую] я не назову госпожой, но скорее служанкой завистников, что́ ты и сам признаешь, да еще и **помещать [ее] между вашими звездными богами,** или сами звезды позорить этим бесчестием?

Глава XXVII. О нечестии Порфирия, которым он превзошел даже заблуждения Апулея

Насколько благоразумнее (humanius) и терпимее заблуждался приверженец того же учения платоник Апулей, который, почитая демонов, обитающих под луной и ниже, волей-неволей признавал, что только они подвержены недугам страстей и волнениям ума; богов же, находящихся выше неба, в эфирных пространствах, либо видимых, сияние которых он хорошо различал, — солнце, и луну, и прочие тамошние светила, — либо невидимых, о которых он размышлял, он отделял в рассуждениях, насколько мог, от всякого недуга этих волнений.

Ты же научился этому не у Платона, но у халдейских учителей — возносить человеческие пороки **к эфирным или огненным высотам вселенной и к небесной тверди**, чтобы ваши боги могли **возвещать** теургам **о божественном**; впрочем, ты считаешь себя выше этих божественных [вещей] из-за своей умосозерцательной (intellectualem) жизни...

7
КНИГА 10, ГЛАВЫ 27 И 28

[Глава XXVII].

Пусть даже ты **не смог отрицать, что теургическая наука обманывает людей и очень многих вводит в заблуждение слепым и неразумным мнением и что обращаться к началам и ангелам действием и молитвой будет явственнейшей ошибкой**, — какая польза [в этом], если ты, вопреки [своим убеждениям], посылаешь людей, которые не ведут умосозерцательную (intellectualem) жизнь, к теургам, чтобы их духовная (spiritalis) душа очищалась с помощью последних, — чтобы не показалось, что труд, [потраченный тобой] на изучение этой науки, был потрачен впустую?

Глава XXVIII. Какими убеждениями был ослеплен Порфирий, так что не смог познать истинную мудрость, то есть Христа.

Итак, ты вводишь людей в явное заблуждение и не стыдишься такого великого зла, хотя и заявляешь, что любишь добродетель и мудрость; если бы ты любил ее истинно и верно, ты признал бы, что Христос — Божия сила и Божия премудрость, и не отказался бы от Его спасительного уничижения, раздуваясь от спеси суетного знания.

Однако ты признаёшь, что **и духовная (spiritalis) душа может очищаться без теургических искусств и без телетов**, на изучение которых ты потратил напрасный труд, [а с помощью] добродетели воздержности. Кое-где ты даже утверждаешь, что **телеты не возвышают душу после смерти**, так что и самой той части души, которую ты называешь духовной (spiritalem), они, кажется, не приносят никакой пользы. И все же ты **обсуждаешь и повторяешь [все это] разными способами** — как я думаю, только для того, чтобы казаться якобы сведущим в таких делах и понравиться тем, кто интересуется недозволенными искусствами, или же чтобы самому вызвать [у них] интерес к этому. Но хорошо, что ты говоришь о **необходимости опасаться этого искусства — или из-за того, что оно нарушает законы, или [из-за того, что оно] опасно самим [своим] действием**. О, если бы несчастные услышали от тебя по крайней мере это и отступили бы от этого [искусства], чтобы оно не поглотило их, или же совсем не приступали бы к нему!

Ты говоришь, что, **по крайней мере, неведение и, кроме него, [еще] многие пороки могут очищаться без всяких телет, но только через πατρικὸν νοῦν, то есть через Отчий ум (paternam mentem),** или мысль (intellectum), **которая сознает Отчую волю**. Но ты не веришь, что [Отчий ум] — это Христос; ты презираешь Его за тело, принятое от женщины, и за бесчестье Креста — не иначе как потому, что ты способен, презрев и отбросив низшее, постичь знание о высшем.

8
КНИГА 10, ГЛАВА 23

Порфирий также говорит, что, **как гласит ответ божественных оракулов, мы не очищаемся телетами солнца и луны**, так что отсюда ясно, [по его мнению,] что человек

не может очиститься телетами никаких богов. Чьи же телеты очищают, если не очищают телеты солнца и луны, которых среди небесных богов считают главными? Наконец, он говорит: **тем же оракулом было запечатлено, что очищать могут начала**. Видимо, [он говорит это] для того, чтобы из-за его слов о том, что телеты солнца и луны не очищают, [люди] не стали бы верить, что телеты какого-нибудь другого бога из сонма имеют силу для совершения очищения. **О каких началах говорит** этот якобы платоник, **мы знаем**. Ибо он говорит **о Боге Отце и Боге Сыне, которого по-гречески называет Отчим умом (paternam intellectum)**, или мыслью (mentem); а о Святом Духе он либо ничего не говорит, либо говорит кое-что неявно — хотя **я не понимаю, кого иного он называет средним (medium) между ними [Отцом и Сыном]**. Если бы он хотел понимать под третьим природу души, как Плотин в своих рассуждениях о трех главных субстанциях, он в любом случае не назвал бы ее **средним между ними**, то есть **средним между Отцом и Сыном**. Ведь Плотин природу души ставит ниже мысли Отца; этот же [Порфирий], когда говорит **«среднее»**, ставит [его] не ниже, а между [ними].

9
КНИГА 10, ГЛАВА 29

Ты заявляешь **об Отце и о Его Сыне, Которого называешь Отчим умом (intellectum) или мыслью (mentem)**, и о среднем между ними — как мы думаем, ты говоришь о Святом Духе, — и **именуешь [их], по вашему обычаю, тремя богами**...

10
КНИГА 10, ГЛАВА 29

Впрочем, ты признаешь благодать, поскольку говоришь, что **приходить к Богу через совершенство познания (per virtutem intellegentiae) позволено немногим.** Ведь ты не говоришь: «немногим нравилось» или «немногие хотели»; но когда ты говоришь «**позволено**», ты, несомненно, признаешь благодать Бога, а не достаточность (sufficientia) человека. Ты используешь это слово еще более открыто, когда, **следуя мнению Платона**, и сам не сомневаешься в том, что **в этой жизни человек никоим образом не достигает совершенства мудрости, однако тем, кто живет умственной жизнью (secundum intellectum tamen viventibus), божественное провидение и благодать может восполнить все недостающее после этой жизни**...

Вы **приписываете разумной душе (animae intellectuali)**, которая в любом случае является человеческой душой, **столько, что она, по вашим утверждениям, может стать единосущной (consubstantialem) с той Отчей мыслью (menti), которую вы признаете Сыном Божиим**. Итак, что невероятного, если какая-нибудь одна разумная (intellectualis) душа неким неизреченным и особенным (singulari) образом была воспринята ради спасения многих? А что тело соединяется с душой, чтобы человек был целым и полным, мы знаем из опыта по нашей собственной природе. Если бы это не было в высшей степени обычным, это было бы, конечно, еще более невероятным; ведь легче принять на веру то, что соединяется хотя и человеческое с божественным и изменчивое, хотя и изменяемое с неизменяемым, но все же духовное с духовным или, чтобы воспользоваться словами, какие приняты у вас, бестелесное с бестелесным, чем то, что тело соединяется с бестелесным.

Возможно, вас останавливает необычность рождения тела от Девы? Но это не должно останавливать: напротив,

то, что удивительный [Сын Божий] родился удивительным образом, [должно] приводить к принятию благочестия.

Возможно, вы отказываетесь верить, что Свое тело, оставленное после смерти, Он изменил к лучшему воскресением и вознес на небеса уже нетленным и бессмертным, потому что читаете сами эти книги Порфирия, откуда я привел много цитат, которые он написал в **«О возвращении души»**, где он часто советует **избегать всякого тела, чтобы душа могла пребывать блаженной с Богом**?

11,1
КНИГА 10, ГЛАВА 30

Глава XXX. [О том], чтó из платоновских учений Порфирий отверг, а чтó исправил, будучи несогласным [с этим].

[Как] хорошо известно, Платон писал, что души людей после смерти возвращаются даже в тела животных. Этого мнения придерживался и учитель Порфирия Плотин; однако Порфирию оно справедливо не понравилось. Он полагал, что **души людей входят в тела человеческие — конечно, не в свои, которые они оставили, но в другие, новые [тела]**. Он стыдился верить, что **мать, обращенная в мула, возможно, возит сына**; но не стыдился верить в то, что мать, обращенная в деву, возможно, выйдет замуж за сына... Насколько, говорю, благопристойнее верить тому, что души возвращаются единожды в свои тела, чем тому, что они возвращаются многократно в разные [тела]? Впрочем, как я сказал, Порфирий в значительной степени исправил это мнение: во всяком случае, он считал, что **человеческие души могут обитать только в людях**, но нисколько не сомневался в том, что [души,] **одушевлявшие тела зверей, возвращаются туда, откуда они в эти тела пришли**. Еще он говорил,

что **Бог для того дал миру душу, чтобы она, познавая зло материи, стремилась к Отцу и не удерживалась [в теле], оскверненная соприкосновением с ним [злом]**. Хотя здесь он рассуждает неподобающим образом — ведь душа дана телу более для того, чтобы делать добро, ибо она не узнала бы зла, если бы не делала [добра], — все же в этом он в немалой степени исправил мнение других платоников, потому что признал, что **душа, очищенная от всяких зол и помещенная вместе с Отцом, больше никогда не будут претерпевать зло этого мира**.

Этим положением он полностью устранил [мнение], которое приписывается в основном Платону, будто бы мертвые всегда возникают из живых, как и живые — из мертвых, и доказал, что слова Вергилия, которые он сказал, очевидно, следуя Платону, ложны. [Вергилий] говорил, что очищенные души, посланные на Елисейские поля — это имя, по преданию, как представляется, означает радость блаженных, — **призываются к Летейскому потоку (fluvium Letheum[6]), то есть к забвению прошлого**:

Чтобы, забыв обо всем, они вернулись под своды
Светлого неба и вновь захотели в тело вселиться[7].

Порфирию справедливо **это не нравилось**, потому что на самом деле глупо верить, будто из той жизни, которая не могла бы быть блаженнейшей, если бы не была полностью уверена в своей вечности, души желают [вернуться] к пагубе тленных тел и сходят оттуда к ним, как будто высшее очищение приводит [к тому], что душа стремится к осквернению! Ведь если совершенное очищение действует так, что [души] забывают все зло, а забвение зла приводит к желанию тел, где [души] снова будут связаны злом, то очевидно, что [в таком случае] высшее счастье будет причиной

[6] От греч. λήθη — «забвение».

[7] *Энеида*, 6. 750–751.

несчастья, совершенство мудрости — причиной глупости, а высшее очищение — причиной нечистоты. И поистине душа не будет блаженной там, где, сколь долго она бы там ни была, нужно будет ее обманывать, чтобы она была блаженной. Ведь она не будет блаженной, если не будет уверена [в этом]; а чтобы она была уверена, она должна будет ложно полагать, что всегда будет блаженной, — потому что когда-нибудь она снова будет несчастной. А тот, для кого причиной радости будет ложь, как будет радоваться истине? Порфирий видел это и говорил, что **очищенная душа по этой причине возвращается к Отцу, чтобы больше никогда, будучи оскверненной соприкосновением со злом, не задерживаться [в теле]**. Итак, ложно верят некоторые платоники, будто необходим этот круг восхождения от одного и того же и повторного возвращения к тому же самому. Даже если бы это было правдой, что пользы знать об этом, — если только платоники не дерзнут ставить себя выше нас, поскольку мы в этой жизни еще не знаем того, чего они [и] в будущей, лучшей жизни, чистейшие и мудрейшие, не будут знать и будут [там] блаженными, веря в ложь? Если говорить это — в высшей степени нелепо и глупо, то мнение Порфирия, безусловно, предпочтительнее, чем [учения] тех, кто предполагает круговращение душ с вечно чередующимися блаженством и несчастьем. Если дело обстоит таким образом, то вот платоник, который отличается от Платона в лучшую сторону: вот, он увидел то, чего тот не увидел, и после такого великого учителя не отказался от исправления [его заблуждений], но человеку предпочел истину.

11,2
КНИГА 12, ГЛАВА 27

Так как Порфирий утверждает, **что ради очищения души следует избегать всякого тела**, и вместе со своим [учителем] Платоном и другими платониками полагает, что **те, кто жил невоздержанно и нечестиво, возвращаются в смертные тела для того, чтобы понести наказание**, — Платон [говорит], что в тела животных, а Порфирий — **что только [в тела] людей**, то [в этом] он следует...

11,3
КНИГА 22, ГЛАВА 12

Итак, возвратится ли [тело] к тому человеку, чьей плотью оно было ранее, или же скорее к тому, чьим оно стало позже: они задают вопросы об этом, чтобы насмехаться над верой в воскресение, и, таким образом, то обещают человеческой душе чередования истинного несчастья и ложного блаженства, как Платон, то утверждают, что **после многих возвращений в разные тела она некогда закончит [испытывать] несчастья и никогда больше к ним не возвратится**, как Порфирий, — впрочем, не потому, что будет иметь бессмертное тело, а потому, что **покинет всякое тело**.

11,4
КНИГА 12, ГЛАВА 21

Если платоник Порфирий не захотел следовать мнению своих [единомышленников] об этих круговращениях и непрерывно сменяющих друг друга шествованиях

и возвращениях душ... и, о чем я упоминал в десятой книге, предпочел утверждать, что **душа дается миру для познания зла, чтобы она, освободившись и очистившись от него, когда возвратится к Отцу, уже не претерпевала ничего такого**[8] **и [ничему] подобному не подвергалась**, то насколько больше мы...

11,5
КНИГА 13, ГЛАВА 19

[Как] мы уже говорили в предшествующих книгах, Порфирий стыдился в христианское время за это платоновское учение и **не только устранил от человеческих душ тела животных, но даже полагал, что души мудрецов так освободятся от телесных уз, что, избегая всякого тела, будут пребывать блаженными у Отца бесконечно**[9]. Таким образом, чтобы не показалось, будто он побежден Христом, который обещает святым вечную жизнь, он и сам поместил **очищенные души в вечном блаженстве, без всякого возвращения к прежним бедствиям**; а чтобы отличаться от Христа, он, отрицая **воскресение нетленных тел, признал, что они будут жить не только без земных, но и вообще без всяких тел вечно.**

[8] Книга 10, глава 30

[9] Там же.

11,6
КНИГА 22, ГЛАВА 27

Порфирий говорил, что **чистейшая душа, когда придет к Отцу, никогда не вернется к этому злу мира.**

12
КНИГА 10, ГЛАВА 32

Когда Порфирий говорит в конце **первой книги «О возвращении души», что ни в одной [философской] школе нет общепринятого представления об общем** (universalem) **пути к освобождению души, которое было бы воспринято или из какой-нибудь самой истинной философии, или из обычаев и учения индийцев, или же из представлений халдеев, или каким-нибудь другим путем, и что он не получил никаких сведений об этом пути, изучая историю**, то он, несомненно признает, что существует некий [путь], только он еще не пришел к его познанию...

А когда он говорит, что **ни из какой самой истинной философии он не узнал о такой школе, которая содержала бы всеобщий путь к освобождению души**...

...И когда он говорит еще: «**ни из обычаев и учения индийцев, ни из представлений халдеев, ни каким-нибудь иным путем**», то яснейшим образом доказывает, что ни в том, чему он научился у индийцев, ни в том, [чему научился] у халдеев, не содержится такого всеобщего пути к освобождению души; и он не смог умолчать, что те божественные изречения (oracula), о которых он постоянно упоминает, **он позаимствовал у халдеев.**

Что же он понимает под **всеобщим путем к освобождению души, который еще не получен ни из какой-нибудь самой истинной философии**, ни из учений тех народов,

которые считаются великими в божественных делах, поскольку у них была сильна любознательность к познанию и почитанию некоторых ангелов, и **познание которого не достигнуто им из изучения истории**? ...

Этот путь очищает всего человека и готовит смертного к бессмертию во всех частях, из которых он состоит. Чтобы не искать одного очищения для той части [души], которую Порфирий называет **разумной** (intellectualem), другого — для той части, которую он называет **духовной** (spiritalem), третьего — для самого тела, истиннейший и могущественнейший Очиститель и Спаситель принял всего [человека].

Кроме этого пути, которого никогда не был лишен человеческий род, отчасти — когда [только] предвозвещалось, что это будет, отчасти — когда возвещалось, что это уже совершилось, никто не был освобожден, никто не освобождается, никто не освободится.

Порфирий говорит, что **изучение истории еще не дало ему сведений о всеобщем пути к освобождению души**...

13
КНИГА 10, ГЛАВА 16

Каким же ангелам, по нашему мнению, следует верить в том, что касается блаженной и вечной жизни? Тем, которые хотят, чтобы их почитали богослужебными обрядами, требуя, чтобы смертные устраивали им таинства и жертвоприношения, или тем...

Поэтому если одни ангелы удивительными знамениями побуждают к почитанию (latria)[10] только одного [Бога], а другие — к почитанию самих себя, и при этом первые запрещают почитание вторых, а те не дерзают запрещать

[10] От греч. λατρεία — «почитание, культ».

почитание [Бога], то пусть ответят платоники, пусть ответят философы, пусть ответят **теурги**, или скорее периурги[11] — ибо все эти искусства более достойны этого слова...

...Итак, эти и подобные [чудеса] по силе и величию в любом случае нельзя сравнить с теми, которые, как мы читаем [в Священном Писании], совершались в народе Божием; насколько же меньше [могут сравниться с ними те чудеса], что запрещены законами и караются наказанием у народов, поклоняющихся таким богам, а именно — [чудеса] магические или теургические!

Далее, если почитатели многих богов — какими бы ни были, по их представлениям, их боги — верят гражданской истории, или магическим книгам, **или же теургическим — это признается ими более достойным почитания, — что [их боги] совершали чудеса**, то по какой причине они не желают верить тем книгам, где говорится, что [чудеса] совершались, которые настолько больше достойны доверия, насколько выше всех Тот, Кому одному они учат приносить жертвы?



[11] Ср. греч. περίεργος — «пустой, суетный».



ДРЕВНЕЙШИЕ КОММЕНТАРИИ К «ИЛИАДЕ» И «ОДИССЕЕ» И «ГОМЕРОВСКИЕ ВОПРОСЫ К "ИЛИАДЕ"» ПОРФИРИЯ[1]



Комментарии к поэмам Гомера в зависимости от источников, в которых они сохранились, разделяются на два типа: 1) схолии на полях византийских и поствизантийских рукописей X–XVI в. и 2) отрывки на папирусах I в. до н. э. – II/III в. н. э.

[1] Нижеследующая справка основана на изданиях: 1) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera).* Rec. H. Erbse. Vol. 1. Berlin, 1969. P. XI–LXI; 2) MacPhail J. A., Jr. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»: Text, Translation, Commentary.* Berlin; New York, 2010. P. 3–12; В. В. Файер. *Рождение филологии: «Илиада» в Александрийской библиотеке.* М., 2013. С. 20–25.

Схолии на полях кодексов, в свою очередь, разделяются на две разновидности, получившие в науке названия Scholia minora и Scholia majora.

Scholia minora представляют собой пояснения к отдельным словам, перемежающиеся более поздними вставками. Это самая древняя разновидность гомеровских комментариев, в основе которой лежали папирусы доэллинистического времени. Судя по использованию этих комментариев в аттической и александрийской поэзии, Scholia minora изучались афинскими школьниками уже в V в. до н. э. В эпоху эллинизма они использовались александрийскими грамматиками, во II в. до н. э. их текст был исправлен и дополнен хранителем Александрийской библиотеки Аристархом Самофракийским (216–144 гг. до н. э.). В научной литературе Scholia minora носят также название «Схолии Дидима» (Scholia Didymi) — по имени александрийского филолога I в. н. э. Дидима Халкентера, впрочем, не являвшегося ни автором, ни собирателем этих комментариев.

В эллинистическую эпоху возник грамматический комментарий к гомеровским поэмам — Scholia majora. Он был составлен Аристархом Самофракийским и его последователями — александрийскими грамматиками Дидимом, Аристоником (I в. до н. э. – I в. н. э.), Никанором (II в.) и Геродианом (II в.), имена которых сохранились в заголовках статей. Этот комментарий называется также «комментарием четырех мужей». Scholia majora переписывались византийскими книжниками минускулом на полях манускриптов с гомеровскими поэмами начиная с IX в.

В ранневизантийскую эпоху появились схолии, которые в настоящее время называют «экзегетическими». Они ведут происхождение не от трудов знаменитых александрийцев, а от комментариев, восходящих к I в. до н. э. Экзегетические схолии во многом противопоставлены комментариям Аристарха и «четырех мужей».

Фрагменты, сохранившиеся на папирусах, самостоятельны и не соотносятся ни со Scholia minora, ни со Scholia majora. В одном из папирусов II в. читается имя автора комментария — грамматика Аммония, Аммониева сына (Ἀμμώνιος Ἀμμωνίου γραμματικὸς ἐσημειωσάμην)[2].

Кроме схолий на полях рукописей и папирусных фрагментов, комментарии к «Илиаде» и «Одиссее» существовали также в форме отдельных книг — таких как «Гомеровские вопросы» Аристотеля[3]; «Гомеровский лексикон» Аполлония Софиста (I–II в.), использовавшего книгу Аристоника «Гомеровская просодия» и комментарий Птолемея Аскалонита[4]; комментарий александрийского грамматика Аполлония Дискола (I–II в.), знавшего труд Аристоника и других авторов; «Лексикон» Геренния Филона Библского (I–II в.), использовавшего комментарии Аполлония Софиста, «Схолии Дидима» и комментарии Аристоника, Дидима и Птолемея Аскалонита; «Гомеровские вопросы» Порфирия и другие.

«Гомеровские вопросы» были написаны Порфирием, очевидно, под влиянием сочинения Аристотеля[5]. При составлении своего компилятивного труда Порфирий использовал практически все книги, относившиеся к Гомеру, в том числе

---

[2] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (rec. Erbse). P. XLII.

[3] Сочинение ныне утрачено. Диоген Лаэртский среди трудов Аристотеля называет «Гомеровские вопросы в шести книгах»: Ἀπορημάτων Ὁμηρικῶν α' β' γ' δ' ε' ς' (Diogenis Laertii *Vitae philosophorum*. Rec. H. S. Long. Oxonii, 1964. P. 209).

[4] О времени жизни Птолемея Аскалонита сведений не сохранилось (о нем: Baege M. *De Ptolemaeo Ascalonita Dissertatio inauguralis philologica*. Halis Saxonum, 1882).

[5] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (rec. Erbse). P. XLI. См. также: Sodano A. R. «Gli ἄλογα omerici nell'esegesi di Porfirio. La metodologia filologico-estetica di Aristotele», *Atti della accademia pontaniana. N.s.* Vol. 15 (1966). P. 205–239; idem. «Gli ἀδύνατα omerici nell'esegesi di Porfirio: La metodologia filologico-estetica di Aristotele». *Rendiconti della accademia di archeologia, lettere e belle arti. N.s.* Vol. 40 (1965). P. 227–278.

«комментарии четырех мужей» и многие другие произведения. При этом он не просто механически соединял между собой сентенции древних авторов, но так изменял текст, чтобы получился новый корпус гомеровских комментариев. Поэтому не всегда можно с точностью определить, откуда заимствована та или иная сентенция.

Комментарии Порфирия к «Илиаде» в полном виде до нас не дошли. Полностью сохранилась лишь первая книга — в единственной рукописи XIV в. из Ватиканской библиотеки Vat. gr. 305, f. 171–184[6]. Книга состоит из 12 вопросов (ζητήματα) и содержит филологический комментарий к трудным местам текста с объяснением значения слов и фраз и особенностей их поэтического использования.

Остальной текст сохранился в виде схолий на полях рукописей с «Илиадой» и «Одиссеей», в которых содержатся отдельные «вопросы» или отрывки из них, причем некоторые повторяющиеся фрагменты могут относиться к разным местам текста. Их принадлежность Порфирию определяется на основании надписаний в рукописях. Текст полных вопросов стилистически очень близок или идентичен сохранившейся первой книге; отрывки обнаруживают меньшее сходство с ней. Совокупный объем текста схолий с фрагментами из «Гомеровских вопросов» к «Илиаде» Порфирия позволяет сделать предположение, что первоначально в этом сочинении было не менее шести книг[7].

Основные рукописи, содержащие фрагменты «Гомеровских вопросов» к «Илиаде»[8]:

1) Кодекс Национальной библиотеки св. Марка в Венеции Venetus Graecus 821, XI в., с текстом «Илиады» в сопровождении схолий на верхнем, нижнем и боковом поле ли-

---

[6] Текст опубликован: Porphyrii *Quaestionum homericarum liber I.* Testo critico a cura di A. R. Sodano. Naples, 1970. P. 1–134.

[7] См.: MacPhail. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»*. P. 8.

[8] Текст «порфирьевских» схолий опубликован по этим рукописям в издании: MacPhail. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»*.

стов. На свободных местах почерком XII–XIII в. написаны Scholia minora, анонимный комментарий предположительно IX в. Epimerismi Homerici (грамматический комментарий и объяснение значения гомеровских слов), «Гомеровские вопросы» Порфирия и «Гомеровские аллегории» филолога Гераклита Ритора (предположительно I в. н. э.).

2) Кодекс библиотеки Эскориал в Мадриде Escurialensis 509, содержащий «Илиаду» с прозаическим пересказом в правом столбце и Scholia minora, схолии экзегетического характера и извлечения из «Гомеровских вопросов», написанные двумя почерками, современными основному писцу, на полях вокруг двух столбцов текста. Схолии, принадлежащие Порфирию, отмечены в рукописи литерой Π (= Πορφυρίου).

3) Кодекс библиотеки Лейденского университета Leidensis Graecus 64, XV в. Содержит интерлинеарный текст «Илиады» с пересказом, написанным над строкой темно-красными чернилами, и схолиями-комментариями на полях.

4) Кодекс Музея книги и письменности в Лейпциге Lipsiensis Graecus 32. На л. 52–268 об. почерком XIV в. написан текст «Илиады» (песни I.1–XVI. 89) параллельно с экзегетическими схолиями.

Л. И. Щеголева





ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО ПОРФИРИЕВСКОМУ КОММЕНТАРИЮ К ГОМЕРУ



Приступая к чтению этого собрания разнородных текстов, неплохо иметь в виду следующее. Нет и не может быть никакого сравнения между сознанием, воспитанным на том или ином Откровении: индуистском, иудейском, христианском, мусульманском, — и сознанием, сформировавшимся без него: например, эллинским, римским, китайским, японским. В любой из богооткровенных традиций, спустя тысячу лет после написания Священного Текста, обязательно имеются основанные на нем обрядовые, правовые, богословско-философские системы и уже набирают силу системы, отрицающие авторитет Писания. В лишенной Откровения Элладе дело обстояло в точности до наоборот. Спустя тысячу лет после появления Гомера, *Комментарии* к его поэмам Порфирия представляет собой нечто настолько

поверхностное и несистематическое, что вполне понятно: мы имеем дело не с тысячелетним существованием священного текста, но с сакрализацией по существу светской книги, с чем-то наподобие шума, поднятого вокруг «Слова о полку Игореве» в позднем Советском Союзе. Отличие состоит в том, что основания для такой сакрализации находились в случае Порфирия не в самом закатывающемся язычестве (как это было в Советском Союзе), а в религиозном движении вокруг него.

В самом деле, время рубежа эр — это время возникновения десятков новых религий и культов, каждый из которых, как правило, имел свое откровение, нередко — свой священный язык, а иногда и письменность; на глазах институционально и интеллектуально крепло кафолическое христианство, иудаизм после утраты иерусалимского культа реформировался столь стремительно, что уже к двадцатым годам III в. к основному корпусу библейских текстов добавляются Мишна, Тосефта и танайский мидраш — три кита будущего Талмуда. В среде философствующих язычников создаются *Халдейские Оракулы*, получают хождение в качестве богооткровенных самые различные тексты, атрибутируемые Орфею, Зороастру, Гермесу, Пифагору... Нет никакого сомнения, что огромный вес комментариев в литературном наследии Порфирия (а это по меньшей мере половина дошедшего до нас наследия) является выражением той же самой интенции — стремления найти Откровение, попытки обосновать современность древностью, поставить светские знания на возможно более авторитетный, а желательно прямо божественный фундамент. Само собой понятно, что этот высокий порыв встречал сопротивление как в тысячелетней грамматико-софистической традиции чтения Гомера, так и в самих гомеровских поэмах, бывших в свое время как раз знаменем аристократической светскости, т. е. чем-то до известной степени сознательно не-жреческим, каковы

и ихтихасы[9] индуизма. Можно сказать, что стремление комментатора не могло стать действительностью в силу не зависящих от него «объективных» причин, а это, в свою очередь, не дало его произведениям сложиться в сколько-то понятное для нас целое, чему виной, полагаю, не фрагментированность дошедших до нас текстов, но отсутствие цельности в изначальном памятнике. Так или иначе, на данный момент на человека, приступающего к чтению *Комментариев*, обрушивается поток разнородных и имеющих значительную ценностную разницу сведений, с которыми на первых порах нелегко совладать. Потому, чтобы несколько облегчить эту задачу и хотя бы как-то содержательно структурировать этот поток, мы составили краткое обозрение того в нем, что имеет отношение к основным линиям философствования Порфирия, развернутым в других произведениях, либо обладает самостоятельным значением.

Во-первых, обращают на себя внимание некоторые детали из сферы вещей и быта:

– описание сельской усадьбы с входящими в нее вспомогательными постройками: *Комментарий к Илиаде*, 63, 98 и *Комментарий к Одиссее*, 150;

– особенности построения воинского строя: *Комментарий к Илиаде*, 53;

– две дневные трапезы: *Комментарий к Илиаде*, 91–92;

– различение «рабочей» и декоративной посуды — *Комментарий к Илиаде*, 102;

– особенности в устроении алтаря: *Комментарий к Илиаде*, 71;

– постоянно горящий огонь Гестии в домах: *Комментарий к Одиссее*, 73;

– грех убийства коровы: *Комментарий к Одиссее*, 109;

– божественность царя и его низший сравнительно с мудрецом статус: *Комментарий к Илиаде*, 10.

---

[9] Эпосы *Махабхарата* и *Рамаяна*.

Затем, мы встречаем ряд весьма выразительных натурфилософских фрагментов:

– представление о сферической Земле и вселенной (там же четыре смысла ἄπειρος): *Комментарий к Илиаде*, 136;

– движение Солнца с запада на восток: *Комментарий к Одиссее*, 85;

– полярность север–юг (из которой следует, что Одиссей, как насельник самой северной из упоминаемых Гомером земель, это своего рода викинг): *Комментарий к Одиссее*, 32;

– представление о слоистости воздуха, нижний слой которого смешан с водой: *Комментарий к Илиаде*, 69;

– наконец, весьма художественное описание некоторых частных мест, например, моря у мыса Ампеллос: *Комментарий к Илиаде*, 20.

Понятно, что этот мир наполнен божественными силами. Причем Порфирий довольно тонко различает самих богов и два вида их явленности. Отличие природной теофании от антропоморфной исчерпывающим образом описано в *Комментарий к Илиаде*, 87. Сами же боги, по словам Порфирия, могут пониматься либо аллегорически, либо ритуалистски, либо по-евгемеровски: *Комментарий к Илиаде*, 155.

При этом Порфирий не чужд и полноценной схоластики: речной бог — чадо Зевса, а поток, которого он бог, происходит от Океана: *Комментарий к Илиаде*, 139. Вообще, потоки и нимфы (равно источниковые и горные) живо интересуют Порфирия как природные теофании: *Комментарий к Илиаде*, 48 и 66. Из приятных мелочей: чайка — птица Гермеса: *Комментарий к Одиссее*, 62; Асклепий — как «не позволяющий твердеть»: *Комментарий к Одиссее*, 4 и *Комментарий к Илиаде*, 150; обратный библейскому образ весов[10]: *Комментарий к Илиаде*, 94; связь эгиды со шквалом: *Комментарий к Илиаде*, 28; существенное безмолвие богов и важность жертвы языком: *Комментарий к Одиссее*, 62 и 33.

[10] «Найденный легким» представляется спасенным, а не погибшим.

Что касается главных божеств, то Порфирий определенно готов принять гомеровскую триаду, считая Зевса начальником жизни и видимости, Посейдона — начальником всякой влаги, а Аида — смерти и неявленности, при этом земля (вариант: земля и небо) мыслятся их общим достоянием: *Комментарий к Илиаде*, 141 и 142.

Впрочем, боги признаются существами конечными (особенно показательно рассуждение о частичном всевидении Гелиоса: *Комментарий к Одиссее*, 113), они отнюдь не всемогущи: могут, например, отсрочить смерть человека, но не отменить (*Комментарий к Одиссее*, 30). Эта их частичность не позволяет Порфирию ясно истолковать вопрос об умолимости или неумолимости богов (*Комментарий к Одиссее*, 28), а равно и вопрос богоборчества (*Комментарий к Илиаде*, 76). Самое понятие божественных даров лишено в понимании Порфирия исключительной благости: боги подают и добро, и зло, причем от этих подарков невозможно отказаться (*Комментарий к Илиаде*, 35).

С особой торжественностью в этом контексте звучат рассуждения о судьбе (роке, уделе и личном долге как ее видах): *Комментарий к Илиаде*, 83.

Что касается Аида, то тут различаются места для погребенных и непогребенных; последние, по-видимому, не получают в загробном мире прописки и бродяжничают по кладбищам на земле: *Комментарий к Илиаде*, 167; *Комментарий к Одиссее*, 87 и 99. Также в Аиде присутствуют наказуемые и наказывающие (*там же*); допускается также, что не только непогребенные, но и некоторые вещи — например, голова Горгоны (а то и она сама) — могут быть одновременно и в Аиде, и на щите: *Комментарий к Илиаде*, 68, *Комментарий к Одиссее*, 103.

До известной степени человеческое зло (например, вероломство) вызывает гнев богов: *Комментарий к Илиаде*, 89. Однако, поскольку удача и неудача считались признаком благоволения или вражды богов, всякий человек —

волей случая — мог стать ненавистным богам и склонным к отшельничеству, например, Беллерофонт: *Комментарий к Илиаде*, 78.

Вполне понятно, что ввиду этой опасности пониманию воли (а точнее — склонности, желания богов) уделяли пристальное внимание: прежде всего толкованию знамений (*Комментарий к Илиаде*, 24), а поскольку боги могли явиться и в человеческом облике, то и опознанию их в этой форме теофании (*Комментарий к Илиаде*, 49 и 62). Особняком стояла молитва и угодные богам молитвенники: *Комментарий к Илиаде*, 74. Поэтому и имеющие профессиональное отношение к богам люди разделялись на жрецов и прорицателей, а последние — на ясновидцев, прорицателей и толкователей снов: *Комментарий к Илиаде*, 173–174 и *Комментарий к Одиссее*, 143.

Особое и ни с чем не сравнимое место занимает в наших *Комментариях* вопрос о клятве: это центральный нерв, соединяющий людей и богов и от начала до конца определяющий событийную сторону истории. Поскольку верность клятве, данной именем богов, есть пребывание твердым в своем решении (*Комментарий к Илиаде*, 26), то вполне можно сказать, что перед нами античный извод философии воли. В *Комментарии к Илиаде*, 13, 16 и 41 через призму этого понятия излагается ход троянской войны: нарушившие клятву[11] троянцы караются неуспехом в войне; поклявшись Парису в верности, они предлагают эллинам мир на условии возвращения богатств, но не Елены; эллины же, поклявшись Менелаю биться до возвращенья богатств и Елены, вместо того, чтобы требовать возвращения Елены, будучи опьянены военным успехом, отказываются от мира категорически: отказываются во имя разграбления Трои

[11] Вероятней всего, имеется в виду вероломство Париса, который похитил Елену и немалые богатства у Менелая Спартанского, не находившегося с ним в состоянии войны, и тем самым нарушил законы гостеприимства.

и, тем самым, нарушают свою клятву. Тогда Зевс оборачивает войну в пользу троянцев, и так бы им войну и выиграть, но недоверием к клятве они делают свою клятву недействительной и тем самым попадают под проклятье, являющееся причиной окончательной погибели Трои.

Порфирий ясно различает клятвопреступление и неверие в клятву, делающее ее недействительной — *Комментарий к Илиаде*, 41;

– три вида нарушения клятвы: взять слова обратно, поступить коварно и не сдержать слова — *Комментарий к Илиаде*, 14;

– говорит о всеобщей вере клятве в древности, противопоставляя эту практику позднейшим политическим козням — *Комментарий к Илиаде*, 42;

– о значимости клятвы в общении человека с существами полубожественными: Одиссей заставляет поклясться любящую его Каллипсо — *Комментарий к Одиссее*, 56;

– о значимости клятвы в общении между богами: Гера не довольствуется обещанием Зевса, но добивается его клятвы — *Комментарий к Илиаде*, 151.

Разумеется, текст насыщен нравственными сентенциями и определениями; мне показались достойными замечания такие:

– сильнейший — это имеющий силу вынести: *Комментарий к Илиаде*, 5;

– знатные и отважные люди легко забывают обиды: *Комментарий к Илиаде*, 86;

– лучшие наставники — те, кто согрешил и раскаялся: *Комментарий к Илиаде*, 105, 106;

– смерть в сражении предпочтительнее жизни, но в сражении за отечество: *Комментарий к Илиаде*, 164;

– пословица гласит: «общий корабль — общее спасение», а не «общие корабли — общие спасения»: *Комментарий к Одиссее*, 3;

– если не можешь помешать злу, молчи: *Комментарий к Одиссее*, 10;

– осознавать собственные недостатки — свидетельство благородного поведения: *Комментарий к Одиссее*, 26.

Отдельно стоят суждения о древности и героях древности; говорится, например, что

– древние не видели ничего зазорного в плаче над умершими: *Комментарий к Одиссее*, 148;

– труд в древности есть свободное занятие: царские дочери стирают, Нестор поручает сыновьям работу рабов — *Комментарий к Одиссее*, 11 и 35;

– герои в общении возвеличивают друг друга, не надмеваются: *Комментарий к Илиаде*, 110.

Что касается самих героев, то с наибольшей подробностью в дошедших до нас текстах прорисован Агамемнон: ему посвящены *Комментарий к Илиаде*, 8, 30 и *Комментарий к Одиссее*, 49. Причем образ его весьма противоречив: с одной стороны, это человек божественной царственной красоты, с другой стороны, он легковерен (*Комментарий к Илиаде*, 16), много пьет, чересчур осторожен на поле боя, и даже его бычья мощь есть не в последнюю очередь мощь жертвенного быка.

Понятно, что Парис представляется средоточием всех зол: на войне — хвастливый трус, дома — не дорожащий честью распутник (*Комментарий к Илиаде*, 50). Довольно неожиданно то, что Одиссей определенно не вызывает у Порфирия симпатий: органически не понимающий низовые художественные характеры философ не может найти благовидного предлога для постоянной лжи царя Итаки (*Комментарий к Одиссее*, 24), и поэтому приговор герою состоит в том, что он — именно в силу своей рассудочности — ошибается в чудесном и божественном, а потому грешит против правды, хотя отнюдь не простак (*Комментарий к Одиссее*, 56). На фоне понятой в очень высоких тонах Калипсо

(*Комментарий к Одиссее*, 55) это полноценный приговор. Интересны также очевидная симпатия философа к Елене (*Комментарий к Одиссее*, 39 и 146) и оправдание великодушия Главка (*Комментарий к Илиаде*, 78), не свойственные, кажется, классической эпохе. Стоит отметить также, что философ знает о «домовитой» — ухаживающей за конями и командующей солдатами — женщине (*Комментарий к Илиаде*, 82), но не знает о женщине, властвующей в любви (*Комментарий к Илиаде*, 77).

Таковы полюса и горизонты нашего текста. Думаю, внимательный читатель найдет в нем немало и других радующих или интересных для себя заметок.

Т. Г. Сидаш





КОММЕНТАРИИ К «ИЛИАДЕ»



ПЕСНЬ ПЕРВАЯ

1. <А 3>[1]

[1.][2] Стих:

Много сильных душ героев послал (προΐαψεν) к Аиду[3], —

как будто противоречит стиху:

---

[1] Перевод фрагментов не маркированных знаком (*) выполнен с древнегреческого Claudio Napoli по изданию: MacPhail J. A., Jr. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»: Text, Translation, Commentary.* Berlin; New York, 2010.

[2] В нашем издании каждому фрагменту предшествуют: порядковый номер фрагмента, и далее в угловых скобках: греческая буква, обозначающая номер главы поэмы, и число, обозначающее строку в этой главе.

[3] *Илиада*, I. 3. Здесь и везде ниже перевод В. В. Вересаева. Мы выбрали перевод Вересаева как самый верный оригиналу и, в то же время, близкий духу современного читателя. В тех случаях, когда перевод писателя

Ну а судьбы не избегнет, как думаю я, ни единый[4], —

так же как стих:

...душа же,
Вылетев, как сновиденье, туда и сюда запорхает[5], —

как бы противоречит стиху: «Она вошла в дом Аида». [2.] Ибо если προΐαψεν означает: «он уничтожил», то ни судьбы <...>, ни души не останется <...>. Поскольку <...> [3.] Спорный вопрос решается на основании самого текста. Некоторые объясняют, что προΐαψεν это эквивалент «Он послал». [4.] Поскольку «Он послал в Аид»[6] <...>.

2. <А 104>

[1.] Был поднят вопрос о том, какой род у слова ὄσσε (пара глаз) и какое у него единственное число в именительном падеже. [2.] Итак, некоторые утверждали, что как единственное число слова θήρ (зверь) образуется устранением эпсилона в двойственном числе θῆρε (пара зверей), так и единственным числом слова «глаз», исходя из двойственного числа ὄσσε (пара глаз), является ὄςς и сохраняет две сигмы. [3.] Но они оказались неправы, поскольку не всегда такое правило соблюдается в применении двойственного числа. [4.] Нужно обратить внимание на то, что единственное число слова δμῶ (рабство) не образуется через δμῶε (пара рабов), ни слово φῶ<τ> (свет) через φῶτε (пара огней). То же самое можно сказать о слове «глаз» (ὄςς), которое не образуется через ὄσσε (пара глаз). [5.] Вот почему: поскольку, по большей

оказывается все-таки слишком вольным и усложняет правильное понимание *Комментариев*, мы решили привести в сноске дословный перевод исследуемых Порфирием стихов. Это относится как к *Илиаде*, так и к *Одиссее*. — *Прим. перев.*

[4] *Илиада*, VI, 488.

[5] *Одиссея*, XI, 222. Здесь и везде ниже перевод В. В. Вересаева.

[6] *Илиада*, I, 3.

части, ρ и ν относятся к неизменным буквам, эпсилон был добавлен к слову θήρ (зверь) и к слову χήν (гусь), и они образовали двойственное число. [6.] Но такое правило никогда не применяется к существительным, чье окончание -сигма. [7.] Ведь если бы эпсилон был добавлен к слову κρής (критский), слово κρῆσε не являлось бы двойственным числом, и то же самое можно сказать относительно χρῶς (кожа) и παῖς (ребенок), как и по отношению к «глаз» (ὄςς). [8.] Кроме того, невозможно, чтобы отдельный слог оканчивался на две сигмы. [9.] «Глаз» (ὄς), конечно же, не может обладать еще одной сигмой. Ибо у слов, оканчивающихся на -ος, двойственное число оканчивается на омегу. [10.] Так что правильно сказать, что «пара глаз» (ὄσσε) не является мужским двойственным числом. [11.] Поэт, например, пишет:

...упали
Оба кровавые (*αἱματόεντα*) *глаза* (*ὄσσε*) *Писандра у ног его наземь*[7].

В тексте мы не находим αἱματόεντες. [12.] Так что это, безусловно, именительный падеж среднего рода во множественном числе, и единственное число будет ὄσσος. То же наблюдаем и в существительных «забор» (ἕρκος), «снаряд» (βέλος), «городская стена» (τεῖχος): множественное число таких существительных будет, согласно афинянам, ἕρκη, βέλη, τείχη, в то время как, согласно ионийцам, оно будет ἕρκεα, βέλεα, τείχεα и, разумеется, ὄσσεα. [13.] Двойственное число существительных среднего рода, оканчивающихся во множественном числе на -α, оканчивается на -ε, как, например, ὄμματα — ὄμματε, γράμματα — γράμματε, как мы находим у Еврипида: «Не было бы этих двух [пороков], имеющих (ἔχοντε) одни и те же буквы»[8] и как в *Плутосе* Аристофана: «У вас

[7] *Илиада*, XIII, 616–617.

[8] Еврипид. *Ипполит*, 386 (перевод К. Наполи). Мы решили привести в тексте дословный перевод стиха в целях сохранения «двойственно-

двоих хватает даже смелости ворчать, вы, мрази (καθάρματε)?»[9] [14.] Так что ясно, что формы двойственного числа были τείχεε и ὄσσεε, но потом образовалось -σσε после падения последней гласной.

3. <А 138–139>

[1.] Почему в описании столкновения с Ахиллом и его оскорбления Агамемнон постоянно упоминает Аякса и Одиссея?

Или твою заберу, иль Аяксову, иль Одиссея
Дать заставлю; и рад тот не будет, к кому я явлюся[10]*!*

И немного дальше, когда он собирается отправлять назад Хрисеиду, он говорит:

[2.] *Станет один во главе кто-нибудь, разумный в советах, —*
Идоменей, Одиссей ли божественный, храбрый Аякс ли,
Или и сам ты, Пелид, ужаснейший между мужами[11]*!*

[3.] Действительно, угрожая тем, что он опозорит их, Агамемнон всегда связывает имена Аякса и Одиссея с именем Ахилла. В то же время, обещая отправить священное шествие к Аполлону, Агамемнон говорит, что во главе шествия будет либо Аякс, либо Одиссей, либо Ахилл: иначе говоря, когда он угрожает [4.], что опозорит их, то упоминает в своей оскорбительной речи в первую очередь Ахилла:

Или твою заберу, иль Аяксову, иль Одиссея[12], —

сти» глагольной формы, насколько русский язык, не обладающий двойственным числом, это позволяет. В переводе И. Ф. Анненского: «Они одним бы словом не писались...».

[9] *Плутос*, 454 (перевод К. Наполи).

[10] *Илиада*, I, 138–39.

[11] *Илиада*, I, 144–146.

[12] *Илиада*, I.138.

но когда им всем пришлось принести жертву Аполлону от имени эллинов, то Агамненон выражается следующим образом:

Идоменей, Одиссей ли божественный, храбрый Аякс ли,
Или и сам ты, Пелид, ужаснейший между мужами!

[5.] Причина подобного обращения заключается в том, что и Аякс, и Одиссей, скорее всего, были друзьями Ахилла. [6.] Например, сам Нестор выбирает их, когда отправляет послов к Ахиллу, и Ахилл встречает их очень любезно, пожимает им правую руку и намекает на дружеские отношения между ними такими словами:

Хоть на ахейцев сердит я, но всех вы из них мне милее[13], —

и:

Радуйтесь! Вы не друзьями ль пришли?[14]

[7.] Поэтому Агамемнон упоминает и позорит их вместе с Ахиллом, так как они хорошие друзья последнего.

4. <A 138> (*)[15]

Если же в том мне откажут, то сам я приду и награду
Или твою заберу, иль Аяксову, иль Одиссея
Дать заставлю[16]...

---

[13] *Илиада*, IX.198.

[14] *Илиада*, IX.197.

[15] Перевод фрагментов, маркированных знаком (*) выполнен Л. И. Щеголевой по изданию: MacPhail. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»*. P. 275–288. Цитаты из *Илиады* даются в переводе В. В. Вересаева, в единичных случаях — в переводе Н. И. Гнедича (выбор перевода определяется близостью к тексту); цитаты, для которых ни один из переводов не обладает необходимой точностью, переведены Л. И. Щеголевой.

[16] *Илиада*, I, 137–139 (здесь и ниже перевод В. В. Вересаева, если специально не оговорено иное).

[1.] Нелогично (ἄλογον)[17], что [Агамемнон] оскорбляет вместе с [Ахиллом] также [Эанта и Одиссея], хотя они ничем [его] не обидели и не совершили [никакой] несправедливости. [2.] Решение — в [их] личности (ἡ λύσις ἐκ τοῦ προσώπου)[18]. Ведь они оба — друзья Ахилла.

5. <A 169>

[1.] Гомер называет сильнейшим «того, у кого есть сила вынести» (φέρτερος)[19], создав такое определение из окончания сравнительной степени -τερος и корня прилагательного φέρ-, означающего «выносливый», «умеющий справиться с тем, с чем приходится иметь дело». [2.] Таким образом, в соответствии с таким грамматическим образованием, он называет «младшим» (ὁπλότερος)[20] «того, кто способнее (-ερος) носить оружие (ὅπλον) [нежели старики]». [3.] Тот, кто равен своему противнику, сопротивляется силой (ἀντιφερίζει) его натиску[21]. [4.] Глаголом «быть равным» (ἰσοφαρίζει) Гомер обозначает то же самое[22], когда, например, говорит

[17] Вслед за Аристотелем, Порфирий использует понятия «нелогично» (ἄλογον) и «невозможно» (ἀδύνατον). См.: Sodano A. R. «Gli ἄλογα omerici nell'esegesi di Porfirio. La metodologia filologico-estetica di Aristotele». *Atti della accademia pontaniana. N.s.* Vol. 15 (1966). P. 205–239; idem. «Gli ἀδύνατα omerici nell'esegesi di Porfirio: La metodologia filologico-estetica di Aristotele». *Rendiconti della accademia di archeologia, lettere e belle arti. N.s.* Vol. 40 (1965). P. 227–278.

[18] «Вопросы», обсуждаемые Порфирием, принадлежат к числу «апорий» — неразрешимых противоречий. Предлагаются «решения» (ἡ λύσις) четырех видов: из личности или характера персонажей (ἐκ τοῦ προσώπου); из слов или способа выражения (ἐκ τῆς λέξεως); 3) из «времени» или «обстоятельств» (ἐκ τοῦ καιροῦ); 4) из «обычаев» (ἐκ τοῦ ἔθους). См.: MacPhail. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»*. P. 7.

[19] *Илиада*, I, 169, 186, 281 и др.

[20] В греческом это также значит: более сильный и более годный к войне. — *Прим. ред.*

[21] *Илиада*, XXI, 357, 488.

[22] *Илиада*, XXI, 194.

о тех, кто носит оружие в сражении, или о вьючных животных: «Равных годами и силой» (ἥλικες ἰσοφόροι)[23]. [5.] Тем же самым смысловым оттенком глагола «нести» (φέρειν) окрашены призыв «но приходи, принеси (πρόφερε) силу», который означает «принеси оружие», и стих:

Но не порочь (πρόφερε) мне прелестных даров золотой Афродиты[24].

6. <A 211> (*)

Так прекрати вражду, за меч не хватайся рукою,
Выскажи словом упрек, что бы впредь ни случилось[25].

[1.] Фраза: «Выскажи словом упрек, что бы впредь ни случилось» (ἀλλ' ἤτοι ἔπεσιν μὲν ὀνείδισον ὡς ἔσεταί περ)[26] не подобает для порицания богиней [Ахилла]. [2.] Решение — в слове (ἐκ τῆς λέξεως). Ведь [Афина] сказала: «Выскажи упрек» (ὀνείδισον), вместо «Напомни [Агамемнону] о благодеяниях, которые были [ему] оказаны». Она сказала: «выскажи упрек» (ὀνείδισον), а не «побрани» (λοιδόρησον). Ибо упрек (ὀνειδισμός) — это напоминание кому-либо об оказанных ему благодеяниях.

---

[23] *Одиссея*, XVIII, 373.

[24] *Илиада*, III, 64. В дословном переводе πρόφερε можно было бы передать как: «Не тащи дальше [т. е. Не отвергай]». — *Прим. перев.*

[25] *Илиада*, I, 210–211 (перевод Л. И. Щеголевой).

[26] Некоторые комментаторы относят слова «что бы впредь ни случилось» (ὡς ἔσεταί περ) к следующей строке: «Я предрекаю, и оное скоро исполнено будет» (*Илиада*, I, 212. Перевод Н. И. Гнедича). См.: *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*. Rec. H. Erbse. Vol. 1. Berlin, 1969. P. 67.

7. <А 225>

[1.] Почему Ахилл, воспользовавшись такими упреками, как

Пьяница жалкий с глазами собаки и с сердцем оленя![27] —

не останавливается ни на «пьяница жалкий», ни на «с сердцем оленя», но акцентирует именно «с глазами собаки», сначала добавляя:

в бесстыдство одетый[28], —

потом:

Нет, для тебя мы, бесстыдник, пришли, чтобы ты был довольен[29], —

и, наконец:

Честь Менелая блюдем и твою, образина собачья[30]*?*

[2.] Решение данного вопроса заключается в том, что было сказано Агамемноном Калхасу в собрании, когда было отмечено сверкание его, Агамемнона, взгляда. Гомер пишет:

Ярко глаза загорелись огнями[31].

[3.] Ахилл возмущается от такого наглого сверкания, ставшего очевидным всем, и намеревается упрекнуть Агамемнона перед теми, кто заметил этот взгляд, именно как перед свидетелями.

---

[27] *Илиада*, I, 225.

[28] *Илиада*, I, 149.

[29] *Илиада*, I, 158.

[30] *Илиада*, I, 159.

[31] *Илиада*, I, 104.

[4.] Итак, Исократ утверждает, что у полководцев есть три основных достоинства: «Конон, который был самым **добросовестным** из генералов, самым **преданным** эллинам и самым **опытным** в опасностях войны»[32]. [5.] Осуждая Агамемнона за пороки, противоположные этим достоинствам, Гомер вдохновлен богами. [6.] Ибо, обзывая его «пьяницей жалким», он упрекает его в недопустимой халатности: ведь какая может быть бдительность и какая может быть наблюдательность в состоянии опьянения? И, обзывая «бесстыдником», упрекает за безответственность. [7.] Но трусость является самым большим препятствием для достижения непререкаемого авторитета среди воинов.

8. <A 225b>

[1.] Некоторые задаются вопросом: не рассердился ли Ахилл и не разразился ли такими оскорблениями, как

Пьяница жалкий с глазами собаки и с сердцем оленя![33] —

из-за своей дерзости? Некоторые еще интересуются следующим вопросом: почему, в порыве гнева, он не удержался от таких оскорблений? [2.] Итак, обозвать Агамемнона «грузным вином» он был спровоцирован тем, что Агамемнон с явным усердием собирал огромное количество вина: [3.] только Агамемнону с Менелаем Евней посылает 1000 мер вина[34]. [4.] Кроме того, узнав об объеме винного запаса Агамемнона у тех, кто платил ему подать, Нестор говорит:

Вволю вина у тебя, аргивяне ежедневно
В черных судах от фракийцев привозят по шумному морю[35].

[32] *Панегирик*, 142 (перевод К. Наполи).

[33] *Илиада*, I, 225.

[34] *Илиада*, VII, 470–471.

[35] *Илиада*, IX, 71–72.

[5.] Сам Агамемнон, призывая к войне, упоминает свое привилегированное положение, которое он описывает в следующем стихе:

Ваша чаша всегда наполнена так же, как моя, чтобы пить[36].

[6.] Затем, упрекая как бы уклончиво других за такой же порок пьянства, он говорит где-то:

Где ваши похвальбы?[37] —

и добавляет:

Чаши до дна выпивая, вином через край налитые[38].

Потом он еще говорит, используя пиршественную метафорическую формулу:

Если бы вдруг пожелали ахейский народ и троянский,
Клятвою мир утвердивши[39]...

[7.] И в конце концов он предлагает:

Взяли б троянца на каждый десяток вино разливать нам, —
Без виночерпиев много десятков у нас бы осталось![40]

[8.] Наконец, он рассказывает в Аиде о своей смерти: он погиб

---

[36] *Илиада*, V, 262.

[37] *Илиада*, VIII, 229. Имеется в виду: «Где ваше хвастовство во время пира на Лемносе?» — *Прим. перев.*

[38] *Илиада*, VIII, 232.

[39] *Илиада*, II, 123.

[40] *Илиада*, II, 127–128.

Меж кратеров с вином и столов, переполненных пищей[41].

[9.] Но вернемся к выражению «с глазами собаки»[42]. Мы говорили, что это выражение означает конкретно то, что Ахилл на самом деле видел, т. е. что Агамемнон злится:

Очи его засветились, как пламень. Калхасу первому,
смотря свирепо, вещал Агамемнон[43].

Что же касается образа «с сердцем оленя», то это означает, что у него была склонность говорить в бою: «Давайте убежим!» [10.] Он недвусмысленно произносит эти слова три раза в *Илиаде*[44].

9. <А 287–289>

[1.] Рассмотрим стих:

Но человек этот всех тут желает собою превысить[45], —

и остальную часть речи Ахилла вплоть до: «и отдавать приказы всем»[46].

[2.] Почему Ахилл повторяет одну и ту же мысль много раз? [3.] Это характерный для гнева признак. Поэтому Гомер применяет тот же самый признак и к гневной речи Ахилла:

[4.] *Этого требуй себе от другого кого-нибудь; мне же*
Ты не приказывай: я подчиняться тебе не желаю![47]

[41] *Одиссея*, XI, 419.
[42] *Илиада*, I, 225.
[43] *Илиада*, I, 104.
[44] *Илиада*, II, 140; IX, 27; XIV, 75–76.
[45] *Илиада*, I, 287.
[46] *Илиада*, I, 289.
[47] *Илиада*, I, 295–296.

[5.] Ведь разгневанные, даже если они говорят что-то много раз, все же верят, что они не выговорились.

10. <А 340>

[1.] Вместе с божественным и человеческим, пифагорейцы определили существование еще одного, третьего рода: почтенный царь или мудрец, — хотя Гомер первым определил место царя между богами и людьми и, более того, представил, что царь считает себя ниже мудреца. [2.] Такие слова Гомер пишет об Агамемноне:

...Но да будут свидетели оба они же
Перед лицом всеблаженных богов и людей земнородных
И пред самим бессердечным царем[48].

[3.] Он добавил «бессердечным» из-за гнева царя. [4.] Сообразив то, что на его взгляд является самым целесообразным решением, Агамемнон не посылает за Нестором, но сам собирается к нему:

Дума сия наконец показалася лучшей Атриду —
С Нестором первым увидеться, мудрым Нелеевым сыном[49].

[5.] Считается, что в Индии, когда цари встречаются с брахманами, которые являются тамошними философами, цари поклоняются им.

11. <А 419–420> (*)

Чтобы Зевсу сказать это слово[50], *метателю громов,*
Я на снежный Олимп поднимусь, чтоб меня он послушал.
<...>
Зевс к Океану вчера ушел с эфиопами вместе

[48] *Илиада*, I, 338–340.

[49] *Илиада*, X, 17–18.

[50] Речь идет о просьбе Афины к Зевсу помочь троянцам.

Славными пировать, и боги все вслед за ними;
В день двенадцатый он вновь на Олимп возвратится.
Снова тогда я пойду к Зевсову медному дому,
Буду его умолять, — думаю, вонмет он просьбе[51].

[1.] Нелогично, что [Афина] не отправилась немедленно в Эфиопию. [2.] Решение — в обстоятельствах (ἐκ τοῦ καιροῦ): ведь [прежде всего] не годится беспокоить пирующих богов, и к тому же там [среди богов на пиру] были союзники эллинов.

12. <А 486>

[1.] Рассмотрим стих:

И над песком на высоких подпорках (ἕρματα) его [судно] укрепили[52].

Толкователи считают, что ἕρματα — это «подпорки» (ὑπερείσματα) для кораблей. [2.] Но они не объясняют происхождение этого слова. [3.] А происхождение таково: «то, что было вставлено (ἐνεῖρθαι) и, соответственно, получило поддержку (ἐρηρεῖσθαι)» на земле. [4.] Таким образом, серьги называются «вставками» (ἕρματα), потому что «вставляются» («вдеваются»):

Серьги трехглазые, с тутовой ягодой сходные, вдела[53].

[5.] И подножие кровати — это «основа» (ἑρμὶς), некая «подпорка», вставленная в землю.

[6.] Уместно напомнить, в этом смысле, и стих:

---

[51] *Илиада*, I, 419–420, 423–427 (перевод Л. И. Щеголевой).

[52] *Илиада*, I, 486.

[53] *Илиада*, XIV, 182.

Мы же опору (ἕρμα) страны истребили[54], —

т. е. «оплот и фундамент», поскольку фундамент, на котором город укреплен (ἐρηρεῖσθαι), врыт в землю (ἔρα). [7.] Кроме того, украшение вокруг шеи называется «гормосом» (ὅρμος):

Ожерелье из зерен золотых неся[55].

[8.] Тут же Гомер приблизительно объясняет этимологию этого слова:

[Ожерелье] было нанизано (ἔερτο) осколочками янтаря
попеременно с золотом[56].

13. <A 524>

[1.] *Зри, да уверена будешь, — тебе я главой покиваю*[57].

Почему Зевс дал обещание Фетиде сделать троянцев более успешными на войне, но такое обещание сдержал не сразу, а только после того, как по его попустительству много троянской крови было пролито в бою? По этому поводу Гомер пишет:

И побежали б троянцы от милых Аресу ахейцев
В свой Илион, покоряясь объявшей их слабости духа[58].

Почему Зевс свое обещание сдержал только после этого?

[2.] Нужно учесть клятву, нарушенную троянцами. Зевс счел нужным сначала наказать нарушителей. [3.] Когда многие были уже убиты по этой причине и троянцы настолько

---

[54] *Одиссея*, XXIII, 121.

[55] *Одиссея*, XV, 460.

[56] Там же.

[57] *Илиада*, I, 524.

[58] *Илиада*, VI, 73–74.

отчаялись в своем положении, что уже думали о необходимости отдать Елену, эллины своими действиями отменили наказание за нарушение клятвы, поскольку отказались от предложений, выдвинутых им из Трои через Идея. Гомер так описывает сцену посольства:

[4.] *Мне поручили Приам и другие знатнейшие мужи*
Вам передать, — не найдете ли вы и приятным, и милым
То, что сказал Александр, от которого ссора возникла:
Те из сокровищ, которые он в кораблях изогнутых
В Трою с собою привез (о, лучше б он прежде погибнул!),
Их он согласен обратно отдать и своих к ним прибавить.
Что ж до законной жены Менелая, покрытого славой,
Той, говорит, не отдаст, — хоть троянцы того и желают[59].

[5.] Когда посольство прибыло с таким предложением, Диомед добавляет:

Нет, уж теперь не должны принимать мы богатства Париса
Иль хоть Елену саму! Для глупцов, и для тех очевидно,
Что над троянцами скоро готова уж грянуть погибель[60]*!*

[6.] Тогда эллины пришли к согласию:

Так он сказал. В величайшем восторге вскричали ахейцы,
Слову дивясь Диомеда Тидида, смирителя коней[61], —

[7.] и Агамемнон говорит:

Слышал и сам ты, Идей, что ахейцы сейчас говорили,
Как отвечали тебе. И с ними вполне я согласен[62].

---

[59] *Илиада*, VII, 386–393.

[60] *Илиада*, VII, 400–402.

[61] *Илиада*, VII, 403–404.

[62] *Илиада*, VII, 406–407.

[8.] Затем Диомед протиснулся через всех — предводителей, царя и обычных воинов — и сказал, что они не должны считаться с троянцами, даже если те будут соблюдать клятву, отдадут Елену и имущество и подчинятся всем условиям, которые были согласованы. Именно тогда троянцы были освобождены от наказания за нарушенную клятву и эллины были лишены права их обвинять в вероломстве.

[9.] Ахейцы склонились вконец не к требованию возвращения Елены в соответствии с присягой, а к отказу от нее и подготовке к войне. [10.] Следовательно, когда они соорудили стену вокруг кораблей, они явно нарушили присягу и оказались имеющими иной статус в глазах Зевса. [11.] Поэтому Агамемнон добавляет:

Зевс да услышит обет мой, Геры супруг громоносный![63] —

уклоняясь этим от соблюдения обета и возлагая его на Зевса.

[12.] Итак, после того как Пандара, нарушителя клятвы, убили, и были всесожжения, мольбы и возобновление присяги через примирительное предложение Идея:

Нужно решиться! Давайте, назад возвратим Менелаю
Вместе с богатствами всеми Елену аргивскую. Клятвы
Мы же нарушили! В битвах, поверьте, добра никакого
Мы не получим, пока не поступим, как вам говорю я[64], —

поражение правомерно обрушивается на эллинов из-за невыполнения их обещаний и, как только они отказались от уплаты в соответствии с их клятвами и стали готовиться к войне, гнев на троянцев за их клятвопреступление прекращается.

---

[63] *Илиада*, VII, 411.

[64] *Илиада*, VII, 350–353.

14. <A 526–27>

[1.] *Невозвратно то слово, вовек непреложно*
И не свершиться не может, когда головою кивну я[65].

Это поучение о важности клятвы. Объясняются еще причины, по которым мы не выполняем наши обещания: [2.] либо потому, что мы передумали, — что определяется как «взять свои слова обратно»; [3.] либо потому, что мы сделали обещания, от которых можно было впоследствии легко и безопасно отказаться, обманывая тех, кто надеялся на нас, — что определяется как «поступить коварно»; [4.] либо потому, что мы не можем выполнить наши обещания, — что определяется как «не сдержать слова».

ПЕСНЬ ВТОРАЯ

15. <B 1–2>

[1.] *Прочие боги Олимпа и коннодоспешные мужи*
Спали всю ночь; не владел лишь Кронионом сон благодатный[66].

Эти стихи как бы противоречат другому месту:

Там он, восшедши, почил, и при нем златотронная Гера[67].

[2.] Это противоречие может быть разрешено обращением к самому тексту, поскольку иногда «спать» (καθεύδειν) означает простое действие «возлежания на ложе», а не только «спать» и «дремать». [3.] Ведь, если это было бы не так, Гомер не стал бы пользоваться данными глаголами здесь:

[65] *Илиада*, I, 526–527.

[66] *Илиада*, II, 1–2.

[67] *Илиада*, I, 611.

Таким образом, я тоже лежал много бессонных ночей[68], —

и здесь:

А Евриклея, как лег он, его одеялом покрыла.
Там Одиссей, женихам истребление в мыслях готовя,
Глаз не смыкая, лежал[69].

[4.] παννύχιοι означает «через всю ночь», так что, возможно, Зевс спал только какое-то время, другие же спали всю ночь напролет. [5.] Благодатный сон глубок, поэтому он, Зевс, спал, но не таким глубоким сном, как все остальные.

16. <B 8–12>

[1.] Некоторые толкователи недоумевают, почему Зевс не говорит правду, когда обещает, что

...Он теперь наконец овладеет
Широкоуличной Троей...[70]*?*

Почему Агамемнон обманут и сон оказывает разрушительное действие[71]?

[2.] Так вот, сон оказывает разрушительное действие, поскольку он неясен, а Агамемнон «глуп», ибо обман рождается от глупости. [3.] Ведь он воспринял обещание, что теперь можно взять город Приама[72], как событие, которое произойдет в самое ближайшее время.

[4.] То, что было сказано им впоследствии, ясно показывает, что он толковал и понимал слово «ныне» таким образом:

---

[68] *Илиада*, IX, 325.

[69] *Одиссея*, XX, 4–6.

[70] *Илиада*, II, 12.

[71] *Илиада*, II, 8.

[72] *Илиада*, II, 12.

Думал, что в этот же день завоюет он город Приама.
Глупый![73]...

[5.] Пытаясь доказать, что Зевс правдив, Зенодот пишет: «Илион был действительно захвачен в течение того дня. [6.] Потому что именно в тот день клятвы были нарушены, и город был потерян. Ибо вследствие нарушения клятвы было постановлено, что его спасти больше нельзя».

[7.] Апион пишет, что Зевс ранее сомневался, но в тот день согласился окончательно на разрушение Трои Герой. [8.] В связи с этим Афина спустилась и свергла троянцев из-за нарушенной присяги. [9.] Затем было сказано вывести эллинов со всей их силой, и на значительный вклад Ахилла не обратили внимания. [10.] Разве не прав Гомер и в стихе:

...всех наконец согласила Гера своею мольбой[74]?

Это тоже правда. [11.] Ибо Гера убедила всех богов. Не зря Афина говорит:

Арес сам недавно обет произнес предо мной и пред Герой
Ратовать против троян и всегда побороть за ахеян[75].

[12.] Итак, облако Ареса нависло над толпами людскими.

17. <B 12> (*)

К бою вели снарядить длинноволосых ахейцев[76]
Спешно: ныне возьмет он град просторный троянцев[77].

[73] *Илиада*, II, 37–38.

[74] *Илиада*, II, 14.

[75] *Илиада*, V, 832–833.

[76] Длинные волосы символизировали у ахейцев доблесть и мужество.

[77] *Илиада*, II, 11–12 (перевод Л. И. Щеголевой).

[1.] Не годится говорить: «спешно: ныне возьмет он град просторный троянцев» (πανσυδίῃ νῦν γάρ κεν ἕλοι Τρώων πόλιν εὐρυάγυιαν), — ибо нелепо было бы Зевсу обманывать, [говоря], что [Агамемнон] возьмет город [в ближайшее время]. [2.] Решение — в словах. Одни [считают], что «ныне» (νῦν) означает более широкий [промежуток времени], включающий не только [значение] «сегодня» (τὸ τήμερον), но и [значение] «в этом году». [3.] Другие — что [слово] «спешно» (πανσυδίῃ) следует понимать [иначе, а именно]: «вместе со всеми», — так что [Агамемнон] допустил ошибку, оставив Ахилла. [4.] Третьи [находят решение] в обычае, ибо полководцам и царям для пользы [дела] дозволяется обманывать, поэтому [Гомер] показывает, что и Зевс следует этому обычаю.

18. <B 73> (*)

Как же на бой снарядить сможем сынов мы ахейских?
Прежде всего на словах их испытаю по праву[78].

[1.] «Прежде всего на словах их испытаю», — нелогично [было] испытывать [воинов]. [2.] Если бы войско решило [поступить] по-другому — как [это] и случилось, — то погибло бы все дело. [3.] Решение — в слове. Ведь [Агамемнон] заранее подстраховался: «Вы же их удержать каждый [старайтесь] словами»[79]. [4.] В [этих] обстоятельствах испытание было на пользу: ведь Ахилл [тогда] отсутствовал, а [остальное] войско не вызывало доверия.

19. <B 73>

[1.] Почему Агамемнон испытал ахейцев и, таким образом, чуть не спровоцировал исход, совершенно противоположный тому, на который он рассчитывал[80]? [2.] Предотвращение такого нежелательного исхода стало, якобы,

[78] *Илиада*, II, 72–73 (перевод Л. И. Щеголевой).

[79] *Илиада*, II, 75 (перевод Л. И. Щеголевой).

[80] *Илиада*, II, 109–140.

возможно благодаря произвольной форме рассказа: богиня Афина сама, дескать, вмешалась в ход событий и своим вмешательством не дала ахейцам вернуться домой. [3.] Такая форма рассказа — а она, очевидно, не согласуется с естественным развитием сюжета — выставляет вопрос о поведении Агамемнона, по-видимому, в непоэтическом свете. [4.] Но это не совсем так: например, Аристотель пишет, что поэтично изображение того, что обычно происходит, однако еще более поэтичным является введение непредвиденных обстоятельств. [5.] В нашем случае введение непредвиденного обстоятельства — испытание ахейцев Агамемноном — разумно и правдоподобно, поскольку ахейский стан страдал от чумы и возмущался по поводу непрекращающейся смуты: Ахилл бунтовал в бездействии вместе со своей дружиной, Агамемнон же говорил на собрании, что Брисеида будет отобрана у Ахилла, дабы напугать других:

Силой насколько я выше тебя, и чтоб каждый страшился
Ставить со мною себя наравне и тягаться со мною![81]

Поскольку вслед за уходом Ахилла возникли беспорядки, Агамемнон решил не сразу отправить ахейцев восвояси, но сначала испытать их и понять, желают ли они на самом деле вернуться домой. [6.] Причина такого испытания проста: если бы он стал приказывать воевать мужчинам с сомнительным расположением духа без предварительного испытания и если бы кто-нибудь из них перестал ему подчиняться в самые решительные минуты, все усилия войны оказались бы напрасными, и тогда могло бы произойти всеобщее возмущение и восстание; остальное мы знаем: горячая просьба царя и наказание непослушных.

[7.] Поэтому испытание, после приказа воеводам сопротивляться отступлению, было необходимо: через него Агамемнон берет инициативу и призывает военачальников

[81] *Илиада*, I, 186–187.

противостоять его собственному предложению отказаться от войны. [8.] Они же были изначально связаны данным Агамемнону словом и оказались бы в неловкой ситуации, если бы не стали предотвращать отступление, как обещали, а превратились бы в сообщников тех, кто хотел домой. [9.] Следовательно, также разумно, что слова упрека в отношении людей такого рода предоставлены Одиссею, когда он говорит:

Что он сказал на совете старейшин, не все ли мы слыхали[82].

[10.] Его призыв к войне, обращенный к людям, которые были настроены вернуться домой, был бы встречен с возмущением; но нужно учесть, что Агамемнон и правда разрешил им уйти, но одновременно он на самом деле уже приказал другим предотвратить подобный исход:

Вы же их каждый с своей стороны убеждайте остаться[83].

[11.] Вероятно, это случилось из-за того, что рядовые воины были готовы вернуться домой и не знали, пытается ли Агамемнон завоевать добрую репутацию. Ведь они успели взбунтоваться, прежде чем кто-либо мог высказаться против предложения царя. [12.] Поэтому Агамемнон правильно вел свою игру. Нельзя судить о правильности плана на основе того, что происходит [в процессе его осуществления], но [надо судить] на основании того, к чему он в результате привел. [13.] Ведь многие вещи происходят вопреки разуму, коль скоро приходится их исправлять, и ахейцы как раз перестали повиноваться даже до того, как кто-либо мог выступить против Агамемнона. [14.] Что же сказал Агамемнон?

---

[82] *Илиада*, II, 194.

[83] *Илиада*, II, 75.

Я повелю им от Трои бежать на судах многовеслых,
Вы же их каждый с своей стороны убеждайте остаться[84].

Но он не ожидал, что будут какие-либо непредвиденные события, прежде чем военачальники смогут выступить против него. Он не подозревал, что толпа ринется исполнять приказ даже до конца его речи. [15.] В то же самое время поэт вызвал у слушателя тягостные чувства: отступить и снова вернуться в ряды — трагично. Замысел Гомера глубоко продуман.

[16.] Разрешение этой сложной ситуации достигнуто не через искусственный повествовательный прием, поскольку вмешательство богини в рамках вполне правдоподобного события нельзя считать выдуманным и натянутым ходом. [17.] Поэт сначала рассказал о вполне разумных и реальных событиях и лишь после этого допустил, чтобы Афина напомнила Одиссею о том, о чем тот, вероятно, и так догадался бы самостоятельно:

Я повелю им от Трои бежать на судах многовеслых,
Вы же их каждый с своей стороны убеждайте остаться[85].

[18.] Конечно, Агамемнон не приказывает «сдерживать тех, кто бежит», поскольку он даже не ожидал, что это произойдет. Иными словами, план Агамемнона можно передать следующим образом: «Вы [воеводы] будете критиковать меня, советуя воинам крепиться сердцем и остаться, и согласно моим распоряжениям поступите так: убедите воинов в том, что нужно сохранить ряды, не подчинившись моему приказу об отступлении».

---

[84] *Илиада*, II, 74–75.

[85] Там же.

20. <B 145>

[1.] Икарийское море[86] беспокойно и бурно, в нем много волн. [2.] Прилив окружает Ампелос, самосский мыс, отлив находится у корсийских островов. [3.] Волны поднимаются, постоянно чередуясь друг за другом из-за воздействия ветров. [4.] Бесчисленные острова этого моря расположены по кругу: [5.] Наксос и Парос — в одном направлении, Олиарос, скалы Мелантоса, Делос и Миконос — в другом. [6.] Эгейское море напирает на острова своей мощью, и остров Икария лежит на самом пересечении двух морей: волны на него обрушиваются отовсюду. [7.] Утесы его берегов скалисты, и глубина начинается сразу же за прибойной линией: от этого море бурлит и неистовствует. [8.] Гомер понимает это точно и сравнивает такое море со смутой и смятением эллинов, решившихся отплыть к своим очагам, когда говорит:

[9.] *Встал, всколебался народ, как огромные волны морские*
Понта Икарского: бурно они закипают от ветров
Евра и Нота, из зевсовых туч налетевших на море[87].

[10.] Ветры, «как Эвр, так и Нот», говорит он, бурны и сопротивляются течениям из Геллеспонта. Находясь под сильным напором с этой стороны, Икарийское море приходит в волнение и накатывает ветровые волны.

21. <B 183>

[1.] Кажется неуместным, что Одиссей, сбросив плащ, бежит через стан в одной тунике, — и тем более неуместно, если вспомнить, что за человек был Одиссей. [2.] Аристотель пишет, что от изумления толпа могла замереть в тишине и обернуться к нему, так что его голос люди могли услышать уже издалека, пока собирались со всех сторон.

---

[86] *Илиада*, II, 145.

[87] *Илиада*, II, 144–146.

Говорят, Солон тоже прибегал к такому приему, когда собрал людей в связи с Саламином. [3.] Другие толкователи пишут, что плащ мешал ему бежать. [4.] Иные пишут, что он хотел показаться скромным и выдать себя всего лишь послушным исполнителем планов Агамемнона.

[5.] Некоторые отмечают, что он берет скипетр ради временного присвоения статуса Агамемнона: у него появился символ царственной власти, поэтому он присвоил себе и надлежащие атрибуты этого достоинства. [6.] Часть толкователей считает, что плащ был ненароком уронен Одиссеем, когда тот начал бежать:

Бросился быстро бежать, откинувши плащ. И, спешивший
Следом, его подобрал Еврибат, итакийский глашатай[88].

[7.] А согласно еще некоторым, Одиссей поступил так, т. е. сбросил свой плащ, желая проявить свое рвение, в чем и преуспел. [8.] Некоторые, наконец, скорее предполагают, что он действует так для того, чтобы обратить на себя внимание толпы и пресечь смуту, учиненную желающими вернуться домой, которые были взбудоражены неожиданным предложением Агамемнона. Ведь и в другом месте говорится, что Агамемнон тоже «держал большой фиолетовый плащ»[89] и увещевал эллинов. [9.] Мы имеем все основания предполагать, что он берет скипетр из рук Агамемнона либо для того, чтобы, будучи уполномочен самим царем, на виду у всех исполнить его приказы; либо для того, чтобы действовать вместо царя, получив власть абсолютного правителя против тех, кто не повиновался; либо потому, что без жезла в руках он не мог бы публично выступить.

---

[88] *Илиада*, II, 183–184.

[89] *Илиада*, VIII, 271.

22. <B 257–77>

[1.] Почему поэт не довольствуется изображением эллинов, хоть и рассерженных за все то, что им пришлось пережить из-за Агамемнона, смеющимися над позорно орущим Терситом:

Весело все рассмеялись над ним, хоть и были печальны[90], –

но и добавляет такие слова:

Право, хоть тысячи доблестных дел Одиссей совершает,
Первый давая хороший совет иль на бой побуждая...[91] и далее?

[2.] Торжественная речь, составленная из кратких предложений, не подходит для насмешки. Последней свойственны, скорее, издевательства и тому подобные вещи [а воины отнюдь не издеваются над Одиссеем]; кроме того, с объектом насмешек обращаются пренебрежительно и грубо [чего, опять же, с Одиссеем не происходит]. [3.] По-видимому, посредством этой речи, которая приписывается толпе, поэт намекает на то, что массовые беспорядки уже подавлены, мятеж устранен и уверенность в том, что нижние по рангу могут не повиноваться своим вождям при мнимой неограниченной свободе слова и действий, полностью рассеяна. Терсит служит доказательством вновь воцарившегося порядка: наглый, грубый человечишка перестал не только смело обращаться к собранию, но и вообще вмешиваться в какое бы то ни было дело.

[4.] Ведь после этой сцены Гомер больше не стал упоминать Терсита. Поэт воспользовался им ненадолго и затем полностью предал его забвению в поэме. Гомер создал правдоподобные условия для его ухода в целях наставления современных ему поколений: используя высмеивающую

[90] *Илиада*, II, 270.

[91] *Илиада*, II, 272–273.

Терсита толпу в качестве провозвестника будущих времен, Гомер через нее утверждает:

Верно, вперед не отважит его дерзновенное сердце
Зевсу любезных царей оскорблять поносительной речью![92]

[5.] *Вечно искал он царей оскорблять, презирая пристойность*[93].

Так Гомер говорит о Терсите. Но впоследствии Терсит совсем перестал так себя вести и нужна была причина, которая объяснила бы такую перемену в его поведении: его проучили, и он настолько забыл свой строптивый нрав, что у него больше не возникало желания быть смутьяном. [6.] Вот почему Одиссей угрожает ему:

Если увижу еще раз, что снова дуришь ты, как нынче[94].

Тут же Одиссей произносит бессрочную клятву и обещает, что в дальнейшем не пощадит зачинщиков подобных беспорядков. [7.] Таким образом, благородные натуры, заблуждающиеся в своих рассуждениях, предупреждены, а подлые натуры предостережены от неповиновения под страхом денежных штрафов или заточения и пыток, если чересчур полагаются на свою физическую силу. [8.] Терсит принадлежал именно к последней категории: все его тело немощно и уродливо, он сам усмирен ударами и угрозами, сопровождаемыми обещаниями жестокого и унизительного обращения: помимо побоев, его, Терсита, насильно разденут, и его голое безобразное тело предстанет на всеобщее осмеяние. Ведь в течение веков общество четко установило меры и способы наказания, так же как и то, чего любое преступление заслуживает.

---

[92] *Илиада*, II, 276–277.

[93] *Илиада*, II, 214.

[94] *Илиада*, II, 258.

23. <B 258> (*)

Если увижу еще раз, что снова дуришь ты, как нынче, —
Пусть на себе головы Одиссеевой плечи не держат,
<...>
Если, схвативши тебя, не сорву с тебя милой одежды,
<...>
А самого не отправлю в слезах к кораблям нашим быстрым,
Выгнав с собранья народного вон и позорно избивши![95]

[1.] Слова «если увижу еще раз» (εἴ κ' ἔτι κιχήσομαι) противоречат [дальнейшему]: «Это сказал и его по груди и плечам он ударил / палкой» (Ὣς ἄρ' ἔφη, σκήπτρῳ δὲ μετάφρενον ἠδὲ καὶ ὤμω / πλῆξεν)[96], — ведь [Одиссей], между тем, бьет [Терсита] не откладывая. [2.] Решение — видимо, в словах. Ведь перед этим [Одиссей] сказал: «Если, схвативши тебя, не сорву с тебя милой одежды» (εἰ μὴ ἐγώ σε λαβὼν ἀπὸ μὲν φίλα εἵματα δύσω) и не изобью нагого, — а пока он ничего такого, как кажется, не делает.

24. <B 305–329>

[1.] Давайте рассмотрим отрывок *Илиады* от стихов

Мы, окружая родник, на святых алтарях приносили
Вечным богам гекатомбы...[97], —

до стиха:

Широкоуличный город однако возьмут на десятом[98].

[2.] Аристотель недоумевал по поводу этих стихов: [3.] если произошедшее никак не было предзнаменованием,

[95] *Илиада*, II, 258–259, 261, 263–264.

[96] *Илиада*, II, 265–266 (перевод Л. И. Щеголевой).

[97] *Илиада*, II, 306.

[98] *Илиада*, II, 329.

рассуждает он, то почему Калхас все равно считает его таковым? Почему является необычным то, что воробьи были поглощены змеем или что их было восемь? И при этом Калхас ничего не говорит же о том, что змей превратился в камень, — а как раз это было поистине сверхъестественное явление. [4.] Дело в том, что не было необходимости упоминать об этом, даже если это и имело отношение к возвращению домой, как говорят некоторые, ибо было правдоподобно предположить именно такое значение у видения. В этом случае Калхас поступил мудро: он ничего не стал выдавать, даже если это было действительно чудесным предзнаменованием. [5.] Потому что мать восьми птенцов стала девятой жертвой, а в десятом году Илион был захвачен. [6.] Поэтому окаменение змея не олицетворяло возвращения ахейцев домой. [7.] Следовательно, Гомер потому не вложил в уста Калхаса никакого пророчества по этому поводу, что некоторым ахейцам было все-таки суждено вернуться на родину.

[8.] Он тогда стал бы объектом насмешек, потому что не удержал от плавания тех, для кого приметы не предвещали никакого возвращения, а побудил их отправиться в путь. [9.] Возможно, символ змея, ставшего камнем, был признаком медлительности в захвате Трои, но такая медлительность уже себя исчерпала в прошлом и ее больше не следовало опасаться. [10.] Осада Трои длилась девять лет (описанные в поэме действия происходят в начале десятого года). [11.] Калхас учитывает только годы осады (т. е. девять), так что число съеденных птиц правильно соответствует количеству лет, проведенных под Троей. Таковы размышления Аристотеля.

[12.] Однако те, кто писал о науке предвещать будущее через предзнаменования и прибегал к описанной Гомером сцене как к примеру, говорят, что образ гнезда в воздухе, над ветвями платана, нужно было отнести к расположенному на возвышенности городу, в то время как в воробьях, обитающих в нем, нужно было увидеть армию разных народов.

[13.] Почему? Потому что многие «союзники из многих городов»[99] населяли город: птицам подходит воздух больше, чем земля. [14.] Древесина молодого и влажного платана, по которому змей, как по земле, ползет к воробьям, означала, что могучее морское войско, пересекшее море, продвигается по суше и нападет на троянцев. [15.] Ведь змей — существо, живущее на суше. Поэтому змей, медленно двигаясь вдоль влажной древесины, олицетворял морское плавание, затем высадку с кораблей и нападение по суше на жителей «расположенного на возвышенности города». [16.] То обстоятельство, что воробьи «сжимались под листьями»[100], намекает на шаткое положение городских жителей, потому что листья на деревьях опадают.

[17.] Гомер использовал образ воробьев, а не других птиц, так как воробей считается священной птицей Афродиты и является весьма распутным и похотливым существом. [18.] Троянцам как раз по нраву Афродита, и войну они начали из-за похоти. Точно так же змея священна для Афины, а эллины, которых змей олицетворял в предзнаменовании, дороги Афине. [19.] Количество воробьев означает количество лет. [20.] Птицы высиживают яйца каждый год. Птенцы олицетворяют восемь лет, в течение которых троянцы не были разорены, но девятый год, когда пришел конец, следовало бы считать кульминацией цикла, так что образ их собственной матери подходит для этого времени. [21.] Количество лет, рассмотренное для предзнаменования, соответствует девяти, а не десяти, поскольку учитывается общая продолжительность войны, а не окончательный момент захвата. [22.] Если было бы иначе, то почему Калхас говорит:

Столько же будут годов воевать и ахейцы под Троей?[101]

---

[99] *Илиада*, II, 130–131.

[100] *Илиада*, II, 312.

[101] *Илиада*, II, 328.

Из девяти лет войны девятый [год] означает кульминацию страданий и последнюю грань, отделившую его от прошлых восьми:

Широкоуличный город однако возьмут на десятом[102].

[23.] Ибо после появления матери воробьев и наступления девятого года гнездо и город троянцев были готовы к захвату. [24.] Жалобный писк матери и птенцов указывает на плач и стон захваченных. [25.] Согласно Аристотелю, превращение змея в камень олицетворяет затяжной характер и жестокость войны. Однако другие считают, что оно указывает на опустошение города, на истребление каждого живого существа и на разрушение зданий, когда троянцы были захвачены и эллины отплыли домой с добычей. [26.] Десятый год, исчисление которого начинается со змия, являющегося десятой приметой, по отношению к эллинам становится прочным и заметным камнем, памятником для всех — ведь обломки камней разрушенного города остаются даже после окончания войны, — так что подкрадывающийся змей указывает на продвижение эллинов: [27.] ползание по платану означает морское продвижение на кораблях; съедение восьми птенцов вместе с их матерью означает девятилетнюю войну; превратившийся в камень змей, являющийся десятой приметой, олицетворяет запустение на десятом году, когда эллины отплыли и от города остались одни камни, поскольку все живое было истреблено как внутри городских стен, так и снаружи. [28.] Превращение во что-то необычное и неожиданное означает долгую память о том, что было достигнуто. [29.] Птичье гнездо и сидевшие в нем воробьи олицетворяют троянцев, которые прятались и запирались в городе.

[30.] Другие говорят, что птичье гнездо означает нечто более устойчивое, чем птичий полет. [31.] Своим полетом

[102] *Илиада*, III, 329.

птицы указывают на то, что события сбудутся быстрее, а гнездом они предзнаменуют что-то продолжительное и постоянное. [32.] То обстоятельство, что мать продолжала летать вокруг гнезда и не удалялась дальше, отражал положение самых троянцев: те, кто выходил из города, оставались непосредственно возле него и не отходили слишком далеко. Они находились постоянно поблизости потому, что

Необходимость гнала их за жен и детей своих биться[103].

[33.] Змей не уничтожил гнездо, так как и город не был уничтожен полностью: только его жители были истреблены, а сам город остался; но нападавшие оставили после разграбления и ухода страшное запустение: все превратилось в груду камней из-за полного опустошения земли, поскольку город был покинут. [34.] В то же время окаменевший змей также означал, что возвращение на родину станет для эллинов крайне тяжелым и неприятным.

[35.] Ибо когда змей уже собирался покинуть гнездо, он стал камнем, хотя все еще находился в пути. [36.] Поэтому дерево — это поход на Трою, но ползание змея, не будучи прямым по природе своей, означает, что последнее наступление эллинов тоже будет таким: так в действительности и произошло, когда они сначала как бы отплыли, а потом внезапно вернулись. [37.] Да и стих:

Вверх он взвился и схватил за крыло горевавшую птичку[104], —

является небесполезным в контексте пророчества. [38.] Он указывает на то, как эллины разграбят Трою. [39.] Ибо они одолели и захватили Трою не напрямую, а после того как сначала отплыли и затем вернулись. Эту стратегию можно

---

[103] *Илиада*, VIII, 57.

[104] *Илиада*, II, 316.

назвать «змеевидной». [40.] Влага и высота платана указывают на длительное морское путешествие на кораблях, но в то же время его природная неплодородность означает, что плавание будет бесплодным как для нападающих эллинов, так и для жителей Трои. [41.] Ибо всё вывезенное из Трои будет потеряно так или иначе, а троянцы, которые сами погибли как один человек, не имели урожая, поскольку их гнездо находилось на дереве без плодов и было окружено листьями, которые растут только в определенное время года.

25. <B 329> (*)

Там находились птенцы, воробушки, малые дети;
Восемь их было и мать — девятая, что родила их.
<...>
Столько же лет и нам здесь придется сражаться,
В [год] же десятый возьмем широкоуличный город[105].

[1.] К словам: «В [год] же десятый возьмем широкоуличный город» (τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἱρήσομεν εὐρυάγυια). Обоснование числа лет противоречит вышеупомянутому числу воробьев, ведь [Гомер] ранее сказал: «Восемь их было и мать — девятая, что родила их» (ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν ἣ τέκε τέκνα). [2.] Решение — в том, что подразумевается начало десятого года; итак, если взятие [Трои] случилось в начале десятого года [осады], не подобало бы, чтобы число воробьев было десять.

26. <B 370–374>

[1.] Одиссей внимательно следил за всеми эллинами, собиравшимися бежать, и обуздывал угрозами и побоями тех, кто, подобно Терситу, призывал воинов к неповиновению — точно так же, как он поступил с последним:

[105] *Илиада*, II, 311, 313, 328–329 (перевод Л. И. Щеголевой).

Если же видел, что кто из народа кричит, то, набросясь,
Скиптром его избивал и ругал оскорбительной речью[106].

При этом он преследовал ту же самую цель, ради которой избил Терсита — самого буйного из всех зачинщиков. Кроме того, Одиссей так искусно обратился к толпе, что в итоге все его громко восхваляли и рукоплескали ему:

[2.] *Так говорил он. И громко в ответ аргивяне вскричали.*
Страшным откликнулись гулом суда на всеобщие клики.
Речью, им сказанной, всех восхитил Одиссей богоравный[107].

Несмотря на это, Агамемнон приписывает заслугу этого успеха одному Нестору и признаёт победителем только его:

Старец, разумностью речи ты всех побеждаешь ахейцев![108]

Затем он умоляет богов дать ему хоть десяток подобных «советников»[109]. Таким образом, Илион вскоре будет разграблен, «захваченный нашими руками»[110]. Почему Агамемнон так поступает?

[3.] Надо обратить внимание на следующее: Агамемнон не сказал, что Нестор просто одержал первенство над всеми. Он уточнил, что Нестор всех победил «разумностью речи» всего лишь на собрании[111], признавая первенство Нестора исключительно в публичных выступлениях — точно так же, как эллины признали первенство Одиссея. [4.] Одиссей обратился к воинам так, как будто приспосабливал свою речь к демократическим понятиям, т. е. как будто сами эллины

[106] *Илиада*, II, 198–199.
[107] *Илиада*, II, 333–335.
[108] *Илиада*, II, 370.
[109] *Илиада*, II, 371–372.
[110] *Илиада*, II, 374.
[111] *Илиада*, II, 370.

имели право решить, остаться им или отплыть. [5.] Если бы это было не так, то почему он говорит, подчиняя власть Агамемнона воле эллинов:

Царь Агамемнон! Тебе, о владыка, готовят ахейцы
Страшный позор перед всеми людьми, обреченными смерти[112]?

[6.] Нестор, наоборот, призывает Агамемнона использовать свою власть и не волноваться по поводу тех, кто бунтовал. [7.] Его власть была выгодной для всех потому, что она держалась не просто на обещаниях, как говорил Одиссей[113], но и на клятвах, соглашениях и торжественных обетах, и не подчинявшиеся такой власти совершали преступление. Именно так все они поклялись:

Ты, Агамемнон, в решеньях незыблем теперь, как и прежде, —
Над аргивянами будь же начальником в сечах кровавых[114].

[8.] Какой смысл у следующих стихов:

Все соглашенья и клятвы — куда же они подевались?[115]
Чистым вином возлиянья, пожатья, которым мы верим?[116]

[9.] Смысл такой: Одиссей, сказав об эллинах:

Как несмышленые дети, как вдовы, они об одном лишь
Шепчутся горестно, — как бы домой поскорее вернуться[117], —

немедленно касается их сердец, отрезвляя такими словами:

[112] *Илиада*, II, 284–285.
[113] *Илиада*, II, 289.
[114] *Илиада*, II, 344–345.
[115] *Илиада*, II, 339.
[116] *Илиада*, II, 341.
[117] *Илиада*, II, 289–290.

Трудно, конечно, трудами пресытясь, домой не стремиться[118].

А затем, начиная с примера поскромнее, он оценивает истинные масштабы эллинского похода: [10.] если человек, «который отлучен от жены всего лишь на месяц», огорчается, когда его возвращению препятствуют неблагоприятные ветры, то

Нам же девятый уж год исполняется круговоротный,
Как пребываем мы здесь[119]...

[11.] Кто ж имеет право вознегодовать, если у эллинов такое болезненное расположение духа, — рассуждает Одиссей. [12.] Но Нестор не говорит, что эллины заслуживают того, чтобы их унижали, словно детей. Он считает, что этого заслуживают только главари и зачинщики беспорядков, пренебрегающие делами войны, успех которой зависит прежде всего от благочестивого отношения к богам:

Горе! Болтаете вы на собранье, подобно ребятам —
Глупым ребятам, которых война не заботит нисколько![120]

[13.] Как же Нестор собирается мудро помогать делу войны? Он говорит:

Все соглашенья и клятвы — куда же они подевались?
Или в огонь полетят и решенья, и замыслы наши,
Чистым вином возлиянья, пожатья, которым мы верим?[121]

[14.] Иными словами: для тех, кто чтит свои клятвы и соблюдает обещания, данные во имя богов, остаться твердыми

[118] *Илиада*, II, 291.
[119] *Илиада*, II, 295–296.
[120] *Илиада*, II, 337–338.
[121] *Илиада*, II, 339–341.

в своем решении воевать означало бы поведение разумных мужчин, которые знают, как остерегаться опасностей войны. [15.] Те, кто своей речью толкает массы к какому-то действию, должны об этом помнить, — говорит Нестор. [16.] Соответственно, он добавляет: «пусть погибнут один или два»[122] из непослушных, которые не вернутся домой,

...доколь не узнаем наверно,
Ложно ль нам дал обещанье Кронид-Эгиох иль не ложно[123].

[17.] Если обещание пришло от Зевса благодаря клятвам, заключениям перемирия, приготовлениям к войне и торжественным обетам, то те, кто посмеет нарушить все перечисленное, рискуют в полной мере. Поэтому нельзя уступить демагогам, но нужно дать суровый отпор всем тем, кто провинился в неповиновении, вернуть царю всю его изначальную власть и не пощадить его подданных, которым после клятвы было прекрасно известно, что им следует при любых обстоятельствах подчиняться тем, кого они выбрали.

[18.] Поэтому была предсказуема просьба со стороны Одиссея, обращенная к толпе, изменить свое решение; и для достижения этой цели так же предсказуемо было использование пророчеств Калхаса. [19.] Ибо Агамемнон плохо обращался с последним, а весь стан считал, что заслуга устранения чумы принадлежала именно Калхасу, так что все его любили и доверяли ему. [20.] В то же время было предсказуемо и пренебрежение Нестора подходом Одиссея, и то, что он заставил толпу возобновить верность обещаниям, данным во имя Зевса, в соответствии с которыми Агамемнон постановил, чтобы после улучшения хода войны он остался главой эллинского войска. Вспомним по этому поводу стих:

[122] *Илиада*, II, 346.

[123] *Илиада*, II, 348–349.

Я говорю, что успех предсказал нам сверхмощный Кронион[124], —

и непосредственно следующие за этим отрывком строки.

[21.] Гермон из Делоса пишет о молнии, вспыхивающей справа: «Всякий раз, когда с правой стороны сверкнет молния, Зевс наделяет победой и могучим величием». [22.] Обычно те, кто исследовал это место, говорят, что «молния и гром справа благоприятны для тех, кто нападает. Ибо они указывают на страх врага, когда молния сверкнет и гром будет слышен с правой стороны».

[23.] Хотя их подход к публичному выступлению был существенно разным: речь Одиссея была навеяна демократизмом, в то время как речь Нестора больше склонялась к почтению царской власти и авторитарности, — все равно нас не должно удивить, что первый льстит толпе, говоря:

...Не могу обвинять я ахейцев,
Что близ судов крутобоких горюют они...[125], —

хотя он, тем не менее, считает нужным добавить:

Нет, потерпите, друзья, подождите немного, чтоб знать нам[126], —

и:

...Но позорно
Ждать нам и здесь без конца и домой без победы вернуться[127], —

а другой тоже как бы смягчает тон своей речи и угождает толпе, говоря:

---

[124] *Илиада*, II, 350.

[125] *Илиада*, II, 296–297.

[126] *Илиада*, II, 299.

[127] *Илиада*, II, 297–298.

[24.] *Пусть же никто из ахейцев домой не спешит воротиться,*
Не переспавши в постели с плененной женою троянца[128].

Но он сразу после этого опять упоминает клятву, данную царю, говоря:

Не отомстивши врагам за печали и стоны Елены[129], —

и затем переходит к явным угрозам, свойственным скорее царскому величию:

[25.] *Если же кто-либо страшно желает домой воротиться,*
Черного пусть своего многовеслого судна коснется,
Чтобы скорей, чем другие, найти себе смерть и погибель![130]

[26.] Что касается остального, Нестор не говорит ни «Атрид», ни «Агамемнон», но — «господин». И, говоря «царь», он этим безусловно признает Агамемнона способным и достойным высказать первым очень ценные мысли, но все же просит прислушиваться и к его, Нестора, совету и разделить воинов по родам и землячествам. [27.] Как Одиссей приспосабливает свою речь к простым воинам, так Нестор приспосабливает свою к правителю и царю, поэтому вполне разумно и понятно, почему толпа восхваляет Одиссея, а царь отдает предпочтение Нестору.

27. <B 423>

[1.] Аристарх считает, что слово «тук» (κνίσση)[131] среднего рода, хотя он писал, что у Гомера ни одно слово среднего рода, оканчивающееся на омикрон-сигму, не сокращает окончание во множественном числе. [2.] Ведь Гомер

[128] *Илиада*, II, 354–355.

[129] *Илиада*, II, 356.

[130] *Илиада*, II, 357–359.

[131] *Илиада*, II, 423.

действительно пишет τείχεα («стены») и μέλεα («конечности») но у него встречаются и такие слова, как τεμένη («участки») и κνίσση («тук») — с сокращением гласных. [3.] Средний род в единственном числе встречается в комедии: «зажаривая тук (κνίσσος), вы уничтожаете соседей»[132]. [4.] Но Гомер часто использует существительные женского рода. [5.] В следующих двух стихах Гомер одинаково подразумевает дым, поднимающийся над зажаренным мясом:

Вдруг я почувствовал запах горячий шипящего тука[133], —

и:

Запах горящего жира в дыму заклубился до неба[134].

[6.] Это слово также означает «жир», как, например, читаем, когда Гомер говорит о желудках, «полных жира и крови»[135]. [7.] Оно также означает «сальник», как показано ниже:

Вырезав бедра затем, обрезанным жиром в два слоя
Их обернули и мяса кусочки на них положили[136].

[8.] Завернутые в слое жировой сетки бедра были покрыты жиром, как читаем в стихе. [9.] Но поскольку бедер два, то, после того как сальник был разделен на две части, каждая часть была использована для покрытия своего бедра.

---

[132] Неизвестный автор. *Фр.* 866 (Kassel R., Austin C. *Poetae Comici Graeci.* Berlin, 1983. T. VIII; перевод К. Наполи).

[133] *Одиссея*, XII, 369.

[134] *Илиада*, I, 317.

[135] *Одиссея*, XVIII, 118.

[136] *Илиада*, I, 460–461.

28. <B 447>

[1.] Поэты, жившие после Гомера, описывают эгиду как характерную принадлежность одной лишь Афины; из-за этого богине приписывается ряд эпитетов, связанных с эгидой. [2.] Гомер упоминает Афину, носящую эгиду, не реже остальных поэтов, но уточняет, что сначала эгида была отдана Гефестом Зевсу, и ясно дает понять это в следующих стихах:

[3.] *...И, облаком плечи одевши,*
Шел впереди Аполлон со сверкающей, страшной, косматой,
Буйной эгидой в руках, которую Зевсу-Крониду
Медник Гефест подарил для ношения, людям на ужас[137].

[4.] Поэтому Гомер часто называет Зевса «эгидодержавным». Он предполагает, что эта эгида вызывает так называемые ураганы (αἰγίδες) с ветрами, которые мы привыкли называть «шквалами, спускающимися сверху» (καταιγίδες). [5.] Итак, Гомер говорит:

Или подобно тому, как Зефир над высокою нивой,
Яро бушуя, волнует ее, наклоняя колосья[138].

[6.] [Выражение] «над нивой, яро бушуя» указывает на то же самое явление, о котором мы только что сказали. [7.] «Ураганами» назывались те ветры, которые теперь называются «шквалами, спускающимися сверху». Эти шквалы образуются от мощных порывов, которые одновременно бешено вихрятся и обрушиваются на землю со всей силой, как поэт описывает в следующих стихах:

---

[137] *Илиада*, XV, 307–310.

[138] *Илиада*, II, 147–148.

[8.] *В свалку повсюду врезаясь стремительным вихрем, который,*
Сверху ударив, вздымает фиалково-темное море[139].

[9.] Алкей[140] и Сафо[141] где-то называют такой ветер «склоняющимся вниз» (κατώρη), потому что его порыв направляется вниз.

[10.] Но щит Зевса назван в обеих поэмах Гомера эгидой, которая для поэта означала то же самое, что «ураган», тогда как мы сейчас называем это «шквалом, спускающимся сверху». По описанию Гомера, этот щит насылал порывы одноименных ветров, когда его направляли против кого-либо. [11.] Когда щит встряхивается и, как следствие, на землю спускается мощный порыв ветра, бывает так, что врагам причиняет вред не только этот порыв: они страдают также от облака пыли, покрывающего их лица, например:

[12.] *Взял в это время Кронион эгиду, сверкавшую ярко,*
Всю кругом в бахромах и, окутавши тучами Иду,
Ярко блеснул, загремел, потрясая эгидой ужасной,
Вновь посылая победу троянцам и бегство ахейцам[142].

[13.] Во всяком случае, то, что характерно для насылаемых из эгиды порывов и для дальнейших страшных последствий, было описано Гомером в строках, где он говорит, что, когда Зевс взял эгиду, он скрыл Иду в облаках и громко загремел, размахивая щитом.

[14.] То, что действие эгиды направлено против тех, кто скоро будет побежден и унижен, ясно из этих стихов:

---

[139] *Илиада*, XI, 297–298.

[140] *Фр.* 412 (Voigt E. *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam, 1971).

[141] *Фр.* 183 (Ibid.).

[142] *Илиада*, XVII, 593–596.

Долго, покуда эгиду держал Аполлон неподвижно,
Тучами копья и стрелы летали, народ поражая.
Но лишь, данайцам в лицо заглянувши, потряс он эгидой...[143].

[15.] Затем поэт добавляет:

Бурным потряс и воскликнул и звучно и грозно, — смутились
Души в их персях, забыли аргивцы кипящую храбрость[144].

[16.] Но иногда Гомер не говорит открыто, что Зевс применил эгиду против ахейцев с горы Ида. Он всего лишь описывает, что происходит с ними, и по последствиям мы можем восстановить причину.

[17.] Посему Гомер пишет:

Так произнес — и пошел он вперед; понеслись и дружины
С криком ужасным; пред ними Кронид, веселящийся громом,
Свыше, от гор Идейских, воздвигул свирепую бурю,
Мрачный прах на суда заклубившую[145].

[18.] Ясно, что буря, обрушившая облака пыли прямо на корабли, направлена против ахейцев. [19.] Поэтому Гомер добавил, применяя другой образ:

...он у данаев
Дух унижал, возвышая троянам и Гектору славу[146].

Мы должны помнить об этом в тех случаях, когда применена эгида.

[20.] Во многих других местах у Гомера наблюдается такой стилистический прием, с помощью которого изобра-

---

143 *Илиада*, XV, 318–320.

144 *Илиада*, XV, 321–322.

145 *Илиада*, XII, 251–254.

146 *Илиада*, XII, 254–255.

жаются некоторые божества, имеющие те же названия, что и эмоции и поступки. Эти божества созданы как образы для мифических построений. Чтобы разобраться в этом вопросе, мы должны рассматривать не само возникающее явление или чувство, но причину образа, который конкретизируется на уровне человеческого мышления. Например, слово «желание» упоминается в связи с действительным чувством и в рамках факторов, обусловивших его появление: богатство, раздор, наглость и все остальное, что любой сможет легко определить для себя. [21.] Мы должны иметь в виду разницу между такими логическими оттенками. Например, когда мы говорим: «Бог Любви внедрил любовь в кого-то» и «Раздор ввел усобицу». [22.] Ибо иногда нужно рассматривать как своеобразного бога или своеобразное сверхъестественное существо то, что вызывает определенные поступки или эмоции. С другой стороны, нужно рассмотреть специфическую эмоцию или определенный поступок, как показывает поэт в следующих стихах:

...Их предводили кровавый Арей и Энио
Грозная, следом ведущая бранный мятеж беспредельный[147].

[23.] В данном случае, мифически изображается не то, что конкретно наблюдается в действии, но причина, вызывающая подобное событие или чувство. [24.] Можно сказать то же самое и о следующих стихах:

Зевс к кораблям быстролетным ахейцев отправил Эриду
Грозную. Знаменье войн в руке у нее находилось[148].

[25.] Она, Вражда, приходит и снова не несет с собой ничего, кроме войны, вызывающей битву, которая вот-вот произойдет уже в реальности. [26.] Подобный образ, созданный

[147] *Илиада*, V, 592–593.

[148] *Илиада*, XI, 3–4.

в соответствии с мифом, является признаком той войны, которая наблюдается в действительности. Итак, этот признак Гомер называет «предзнаменованием». [27.] Это может быть грохот битвы, изображаемой как богини, как это было чуть выше, когда мы говорили:

...Их предводили кровавый Арей и Энио
Грозная, следом ведущая бранный мятеж беспредельный[149].

[28.] Такой образ Гомер называет «предзнаменованием войны», и здесь отмечается точное сходство. [29.] То же самое можно сказать в случае грома, молнии и т. д., так что мы должны рассматривать некоторые сказочные образы как символические конструкции, которые вызывают то, что ясно слышится среди нас, послужившие причинами явлений, которым мы стали свидетелями; а другие конструкции, наоборот, нужно воспринимать как действительные результаты, осуществляемые через реальные события или чувства, следствия реальных событий или чувств, название которых эти чудесные образы и заимствуют, как видим в следующих стихах:

[30.] *Был подобен он молнии, Зевсом-Кронидом*
Схваченной в руку и брошенной с ясных вершин олимпийских
В знаменье смертным; сверкает она ослепительным светом[150].

[31.] Смысл этих стихов нужно понять так: якобы Зевс, захватив молнии, «мечет их с лучезарного Олимпа». Это некий сверхъестественный образ, и мы правильно определяем этот образ божественно-чудесным. [32.] Но всякий раз, когда Зевс размахивает молниями в руке и ослепительный свет сияет после такого действия, мы уже не понимаем вспышку молний в соответствии с предыдущим образом. Скорее,

[149] *Илиада*, V, 593.

[150] *Илиада*, XIII, 242–244.

в молниях мы видим то, что вызывает причину ослепительного света, а в ослепительном свете — следствие молний. [33.] Такого же толкования нужно придерживаться и в случае эгиды: с одной стороны, когда Зевс использует щит, перед нами своего рода сверхъестественный образ, с другой же — мы наблюдаем превращение этого образа в реальность через двусмысленное слово [эгида], которое в эпоху Гомера означало одновременно и чудесный щит, и обычную бурю, в то время как в наши дни «буря», «ураган», в основном, называется καταιγίς. [34.] Поэтому в речи Агамемнона поэт применил именно такой эпитет:

День придет — и погибнет священная Троя. Погибнет
Вместе с нею Приам и народ копьеносца Приама.
Зевс громовержец, живущий в эфире, высоко царящий,
Мрачной эгидою сам затрясет над народом троянцев[151].

[35.] Таким же образом он описывает ураган и в других частях своей поэмы и называет его «темным» из-за плотности и непрозрачности туч, как в следующем отрывке:

Страшно, как черная буря, завыл и Арей меднолатный,
Звучно троян убеждающий, то с высоты Илиона[152].

[36.] Точно так же, а не в соответствии с чем-либо еще, мы должны представить эгиду «темной» — так чтобы было полное соответствие с образом бури, как будто она, эгида, и есть самая буря. [37.] Именно так сила и природа эгиды, представленные у Гомера, могли бы быть показаны самым убедительным образом.

---

[151] *Илиада*, IV, 164–167.

[152] *Илиада*, XX, 51–52.

29. <B 467–468>

[1.] *Стали ахеян сыны на лугу Скамандра цветущем,*
Тьмы, как листы на древах, как цветы на долинах весною[153].

[2.] В стихе «как листы на древах, как пески при морях, неисчетны»[154] образ обильных листьев усиливается деталью о несметном количестве песчинок, но в упоминании о Киконах, где сказано:

Столько с зарею явилося их, как цветов или листьев
В пору весны[155], —

можно увидеть как бы ограничение данного образа, поскольку цветов меньше, чем листьев на дереве. [3.] Но это не так: в отличие от метафоры листьев и песчинок,

Стали ахеян сыны на лугу Скамандра цветущем,
Тьмы, как листы на древах, как цветы на долинах весною[156], —

образ листьев и цветов не был использован для обозначения образа несметного количества. Скорее всего, последний образ выполняет двоякую функцию: листья подсказывают уму идею огромного количества, а цветы олицетворяют разнообразие доспехов и остальной ратной одежды фракийцев.

30. <B 478>

[1.] Почему Гомер, уподобив глаза и голову Агамемнона Зевсу, его туловище Посейдону, пугающий вид его доспехов — страшной и ослепительной броне Ареса, потом отступает от высокого стиля, уподобляя его обычному быку?

---

[153] *Илиада*, II, 467–468.

[154] *Илиада*, II, 800.

[155] *Одиссея*, IX, 51.

[156] *Илиада*, II, 467–468.

[2.] И что означает «грудью — с владыкой морей Посейдоном»[157]?

[3.] Необходимо понять, что Гомер изобразил гордую и царственную осанку Агамемнона, прибегая к изначальному архетипу Зевса как царя, как будто представив самый совершенный царский образ, и такой образ получилось передать на концептуальном уровне через символику головы, которая является началом всего, на чувственном же — через символику властного взгляда. [4.] Было бы преувеличением думать, что Гомер не просто уподобляет голову и взгляд Агамемнона голове и взгляду Зевса, но вообще отождествляет Агамемнона с самим Зевсом.

[5.] Поэтому Гомер уподобил Агамемнона богу, но не в буквальном смысле, а образно, в соответствии с царственной и безоговорочной силой Зевса. [6.] Если мы сосредоточим свое внимание только на образах головы и взгляда, то правильно и полностью поймем концепцию царской мощи Агамемнона. [7.] Гомер сравнил прочность и силу, которые, как говорят, обвевали туловище Агамемнона, с мощью Посейдона — Колебателя земли, от которого, по словам Гомера, «высокие горы и леса дрожали»[158], — и сравнил устрашающий вид доспехов ахейца с доспехами Ареса. [8.] Итак, Агамемнон обладал рассудительностью и царственной прозорливостью Зевса, силой и мощью Посейдона, а также имел доспехи и броню, подобные тем, которые носил Арес. [9.] В остальном Гомер сравнил власть и первенство Агамемнона над другими с властью и первенством быка, ничуть не умаляя его достоинства. [10.] Поскольку, переходя концептуально от образа богов к образу быка, он не унизил саму концепцию и саму реальность власти, то, скорее всего, тут Гомер отождествляет Агамемнона с быком-вожаком. [11.] Как не умалил он достоинства Агамемнона, переходя от

[157] *Илиада*, II, 479.

[158] *Илиада*, XIII, 18.

Зевса к Аресу, поскольку всего лишь перешел к описанию других качеств полководца ахейцев, так и относительно быка можно сказать то же самое: похвала, отданная Агамемнону, никак не была умалена этим сравнением, в котором образ быка использован для выражения его превосходства над всеми остальными представителями того же самого рода. [12.] Качества быка-вожака, которому уподоблен Агамемнон, были отличительными и лестными для него, само же сравнение основано на соотношении между существами, по биологическому виду сходными друг с другом. [13.] Иными словами, бык, вожак стада, является самым главным и мощным среди подобных себе.

31. <B 480> (*)

Так же, как бык выдается меж всех в многочисленном стаде, —
<...>
Сделал таким в этот день Агамемнона Зевс промыслитель[159].

[1.] К словам: «Так же, как бык выдается меж всех в многочисленном стаде» (ἠΰτε βοῦς ἀγέληφι μέγ' ἔξοχος ἔπλετο πάντων / ταῦρος). Выглядит неподобающим, когда тот, кто [в других местах поэмы] приравнен к богам, здесь по внешнему виду является быком. [2.] Решение — в словах: как бык в стаде, — говорит [Гомер], — таким был Агамемнон среди других [людей].

32. <B 649>

[1.] Почему Гомер написал в *Илиаде*: «И других, населяющих Крита стоградного земли»[160], — а в *Одиссее* говорит, что Крит красив, богат и окружен морем, но уточняет: «В нем городов девяносто, а людям так нету и счета»[161]?

[159] *Илиада*, II, 480, 482.

[160] *Илиада*, II, 649.

[161] *Одиссея*, XIX, 174.

[2.] То обстоятельство, что в одном месте он пишет «девяносто», а в другом «сто», кажется противоречием.

[3.] Ираклид и другие пытались разрешить это противоречие таким образом: поскольку сказано, что после отплытия из Трои Идоменей и его люди разграбили Ликтос и близлежащие города, которые находились во владении Левкона, сына Талоса, напавшего на них, когда они приплыли из Трои, то утверждение Гомера укажет скорее на его аккуратное, а не небрежное отношение к повествованию.

[4.] Ведь критяне отплыли в Трою из ста городов, но, когда Одиссей возвращался домой на десятый год после захвата Трои и распространился слух о том, что десять городов на Крите были разграблены и в них больше никто не жил, Одиссей, очевидно, мог правильно называть Крит «девяностоградным». [5.] Следовательно, хотя Гомер не приводит подробных сведений об этих городах, он не пишет, однако, ничего ложного или неточного о них.

[6.] Аристотель говорит, что не должно вызвать удивления то, что Гомер не передавал слова всех, говоривших одно и то же [о Крите]. [7.] Иначе получились бы сплошные повторения[162].

[8.] Но, может быть, «сто» — метафора? «Сто» означает что-то многочисленное, как в стихе:

Сотня искусно сплетенных кистей на эгиде висела,
Чистого золота...[163], —

[9.] их точное количество вряд ли достигало сотни. Вспомним еще «спицы повозки — их сто»[164]. [10.] Кроме того, Гомер нигде не говорит, что точное количество городов — всего

[162] *Фр.* 370 (Aristotelis *Opera*, rec. O. Gigon. Vol. III. *Librorum deperditorum fragmenta*. Berlin, 1987).

[163] *Илиада*, II, 448–449.

[164] Гесиод, *Труды и дни*, 456.

лишь девяносто; ведь числительное «сто» содержит в себе и числительное «девяносто».

33. <B 827>

[1.] *Пандар, которого Феб одарил сокрушительным луком*[165].

[2.] Это, похоже, не соответствует следующим стихам:

Снял он с плеча полированный лук из рогов козерога
Резвого; некогда сам он ему из засады в то время,
Как со скалы он прыгнуть собирался, стрелой своей острой
В грудь угодил и спиною его на скалу опрокинул[166], —

[3.] что означает, что Пандар сам сделал себе лук. [4.] Это противоречие можно было бы решить как на основе самого текста поэмы, так и исходя из тогдашних обычаев. Влияние стиля можно объяснить следующим образом: через оборот «которого Феб одарил сокрушительным луком»[167] можно как бы метафорически изобразить искусство стрельбы из лука. [5.] Объяснение, основанное на тогдашних обычаях, можно сформулировать так: мы все привыкли иметь не только одно оружие, особенно те, кто серьезно относится к совершенствованию своих боевых навыков.

34. <B 844>

[1.] Стих:

Но фракиян предводил Акамас и воинственный Пирос[168], —

похоже, противоречит стиху:

---

[165] *Илиада*, II, 827.

[166] *Илиада*, IV, 105–108.

[167] *Илиада*, II, 827.

[168] *Илиада*, II, 844.

Сын Антеноров, герой Ифидамас, огромный и сильный,
В Фракии холмной воспитанный[169], —

[2.] ибо там предполагается, что Ифидамас — царь фракийцев.

[3.] Решение предоставляется самим текстом поэмы. Акамас и его люди не правят всеми фракийцами, [4.] [что становится ясно] особенно после того, как сказано:

Тех, чью страну Геллеспонт омывает стремительно-
быстрый[170].

[5.] Поэтому Рез и Ифидамас могут быть оба всего лишь помощниками остальных неподвластных им фракийцев, хоть и стали потом их царями.

[6.] Рассмотрим следующий спорный вопрос. Стих:

Вслед им Пирехм предводил криволуких пеонов[171], —

противоречит тому, что Астеропей считается их царем[172]. [7.] Это противоречие может быть решено особыми условиями того времени. [8.] Стоит предполагать, что когда война затянулась, Астеропей тоже присоединился и привел с собой какие-то отряды пеонов. [9.] Стоит предполагать также, что Гомер в самом тексте поэмы намекает на двоякое происхождение пеонов: потому он назвал некоторых из них «с кривыми луками»[173], а остальных — «с высокими копьями»[174].

---

169 *Илиада*, XI, 221.

170 *Илиада*, II, 845.

171 *Илиада*, II, 848.

172 *Илиада*, XXI, 140–170.

173 *Илиада*, II, 848.

174 *Илиада*, XXI, 155.

ПЕСНЬ ТРЕТЬЯ

35. <Г 65–66>

[1.] Стихи:

Нет меж божественных славных даров не достойных почтенья:
Сами их боги дают; по желанью никто не получит[175], —

похоже, обнаруживают противоречие. [2.] Как можно ненамеренно получать от какого-то бога «славные»[176] дары, от которых нельзя отказываться? [3.] Разрешение этого вопроса таково: дары богов — это не только то хорошее, что они нам дают, но и зло, которое они нам причиняют:

Две глубокие урны лежат перед прагом Зевеса,
Полны даров: счастливых одна и несчастных другая[177].

[4.] Следовательно, дары могут быть и плохими, дурными, нежелательными — и, разумеется, их никто намеренно не станет выбирать. Но как только они преподнесены, нам следует их принять. [5.] Возможно еще более простое решение: дары от богов, — говорит Гомер, — какими бы они ни были, не могут быть отвергнуты, потому что это не в наших силах. [6.] Таким образом, они не отвергаются и не принимаются намеренно, так как принятие их или отказ от них не зависит от нас.

[7.] Каждый дар, независимо от того, хороший он или плохой, отменяет нашу свободу выбора, поскольку мы не можем ни отвергать, ни принимать его по нашей воле. [8.] Причина такова: дары, которые боги дают — не важно, хорошие или плохие благие или злые, — мы не в силах ни

[175] *Илиада*, III, 65–66.

[176] *Илиада*, III, 65.

[177] *Илиада*, XXIV, 527–528.

принимать, ни отвергать по нашей воле. [9.] Необходимо понять, что выражение «по нашей воле» предполагает либо ничем не ограниченное принятие, либо ничем не ограниченный отказ. [10.] Никто не мог бы намеренно и по собственной воле отвергнуть или принять то, что зависит исключительно от тех, кто сильнее нас и над нами властвует.

36. <Г 66> (*)

Нет меж божественных славных даров не достойных почтенья:
Сами их боги дают; по желанью никто не получит[178].

[1.] Слова «по желанью никто не получит» (ἑκὼν δ' οὐκ ἄν τις ἕλοιτο) противоречат общепринятым представлениям. [2.] Решение — в слове «по желанью» (ἑκών). Ведь [это слово] в применении к желающему означает, что дары — прекрасны, но не всякий желающий получает их с большой легкостью.

37. <Г 121> (*)

Вестницей тотчас пришла к белорукой Елене Ирида[179].

[1.] Нелогично, чтобы [Ирида] пришла к Елене [вестницей] от себя самой. [2.] Решение — в слове «вестница» (ἄγγελος). Ведь [это слово] не означает: «приносящая весть лично» от себя (αὐτάγγελος), но подразумевает, что [весть приносится] от Зевса. [3.] Некоторые же относят эпитет «белорукая» (λευκωλένῳ) к Гере[180]. [4.] И о словах: «Образ

---

[178] *Илиада*, III, 65–66.

[179] *Илиада*, III, 121.

[180] Порфирий ссылается на мнение древних комментаторов, согласно которому Гомер применяет эпитет Геры к Елене, поскольку обе — аргивянки (см. *Илиада*, III, 458; IV, 8): ἐν ἀρχαῖς τῷ τῆς Ἥρας αὐτὴν ἐπιθέτῳ κοσμεῖ, Ἀργείας τε ἄμφω καλεῖ (*Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (rec. Erbse). Vol. 1. P. 379).

принявши золовки, жены Антенорова сына» (εἰδομένη γαλόῳ Ἀντηνορίδαο δάμαρτι)[181].

38. <Г 122> (*)

[1.] Почему [Ирида приняла] именно ее образ, а не [образ] кого-то другого? Это непонятно. Разгадка — в личности [Антенора]. Считается, что Антенор — проксен[182] эллинов, а его род — супруги одного из них[183]. [Таким образом,] слова, что [Ирида] вошла к Елене [в образе жены Антенорова сына], убедительны.

39. <Г 144> (*)

Из чертога спешит, проливая нежные слезы,
Две служанки за ней следуют, сопровождая:
Эфра, Питфеева дочь, с волоокой Клименою вместе[184].

[1.] Как говорят[185], невозможно (ἀδύνατον), чтобы Эфра [в это время] была еще жива и находилась в должности служанки, поскольку [Пирифой, как и] Тезей жил в древности:

Я б и увидел мужей стародавних, каких мне хотелось, —
Славных потомков богов, Пирифоя, владыку Тезея[186].

[2.] Служанка же, как считается, — [обычно] юная [девушка]. [2.] Решение — в словах: либо речь идет о [какой-то] одноименной Эфре, либо [дело объясняется тем], что служанка не обязательно должна быть юной:

---

[181] *Илиада*, III, 122.

[182] Проксен — лицо, оказавшее официальное гостеприимство чужеземцам или представляющее в своем городе их интересы.

[183] Очевидно, имеется в виду Елена.

[184] *Илиада*, III, 142–144 (перевод Л. И. Щеголевой).

[185] «Говорят» — так здесь и далее обозначается отсылка к предшествующим комментаторам.

[186] *Илиада*, XI, 630–631.

...Со старухой служанкой, что пищу [на стол] ему ставит
И питье[187]...

40. <Г 197>

[1.] «Он мне подобным овну представляется, темношерстному»[188]. Прилагательное «темношерстный» (πηγεσιμάλλος) образуется от прилагательного «черный» (πηγός). Например: «по черной волне»[189]. [2.] Гомер применяет это прилагательное, когда хочет четко выделить нечто из чего-то явно противоположного по цвету:

Он мне подобным овну представляется, темношерстному,
В стаде ходящему между овец среброрунных[190].

Ведь черный овен разительно выделяется среди стада белых овец.

[3.] Гомер применяет это прилагательное и тогда, когда говорит о «черных конях победных»[191] в соответствии с тем, что пишут в трактатах о верховой езде: черные лошади считаются самыми лучшими и совершенными по всем показателям.

[4.] Определив семантический оттенок слова «волна» через сопоставление противоположностей, Гомер пишет: «по темной волне», — применяя то πηγός[192], то μέλας: «Вдруг покрывается мутной волною»[193]. [5.] Антимах также считает, что «белый» — это прилагательное, противоположное по смыслу этому πηγός.

---

[187] *Одиссея*, I, 191–192 (перевод Л. И. Щеголевой).
[188] *Илиада*, III, 197.
[189] *Одиссея*, V, 388; XXIII, 235.
[190] *Илиада*, III, 197–198.
[191] *Илиада*, IX, 124.
[192] *Одиссея*, V, 388; XXIII, 235.
[193] *Илиада*, XXIII, 693.

41. <Г 276–300>

[1.] Отрывок, начинающийся со стиха:

Мощный Зевс с горы Ида, преславный, великий![194] —

вплоть до:

Мозг, как из чаши вино, да по черной земле разольется[195], —

представляет ряд спорных вопросов. [2.] Почему поэт нигде явно не изображает троянцев дающими ложные клятвы, но только предполагает, что они так поступили? Ведь он желает, чтобы они дали ложные клятвы: они, таким образом, справедливо погибнут. [3.] Ибо клятва заключалась в следующем: если Менелай убьет Александра, то Елена будет возвращена; но поскольку тот не был убит, то ни в коем случае нельзя считать, будто троянцы провинились в невозвращении Елены и поклялись ложно.

[4.] Аристотель отмечает: поэт никогда не говорит, будто они поклялись ложно, хотя Гомер весьма внимателен к любому проявлению подобного рода преступления. Например: «Рек он — и суетно клялся»[196]. [5.] Несмотря на это, Гомер все равно пишет, что троянцы заслужили проклятия, поскольку сами навлекли на себя осуждение богов, сказав:

Зевс многославный, великий, и все вы, бессмертные боги!
Первых, которые смеют священную клятву нарушить,
Мозг, как из чаши вино, да по черной земле разольется[197].

[6.] Таким образом, они не клялись ложно, но руководствовались недоверием, и тем самым клятва стала недей-

[194] *Илиада*, III, 276.
[195] *Илиада*, III, 300.
[196] *Илиада*, X, 332.
[197] *Илиада*, III, 298–300.

ствительной. Вот почему они оказались под проклятием. [7.] Также и Гера приложила к этому руку. [8.] Ведь после их клятвы мы читаем:

Первых, которые смеют священную клятву нарушить,
Мозг, как из чаши вино, да по черной земле разольется[198].

[9.] Поэтому Гера просит Афину

Быстро сойти к истребительной брани троян и данаев;
Пусть искушает она, чтоб славою гордых данаев
Первые Трои сыны оскорбили, разрушивши клятву[199].

[10.] Сделать клятву недействительной — еще не клятвопреступление.

42. <Г 281>

[1.] Почему Агамемнон так легкомысленно отнесся к организации поединка? [2.] Он не обеспечил нужных условий для его безопасного проведения и не потребовал, чтобы Елена, ради которой поединок и был объявлен, была передана на время третьей, нейтральной, стороне, вследствие чего у троянцев появилась возможность ее не отдать в любом случае. [3.] Ответ на этот вопрос вытекает из обычаев того времени. Ведь в древности сделки не нуждались в серьезных мерах безопасности: тогдашние люди просто заключали договор — и не было ни подвохов, ни обманов, во избежание которых пришлось бы разработать особенные меры предосторожности. [4.] Иначе зачем бы Агамемнон и Менелай появились на месте поединка даже без телохранителей, прекрасно зная, что поход провалился бы, если бы их убили обманом? [5.] Так что ответ прост: в те времена еще не было политических козней. [6.] Поэт остался верен

[198] *Илиада*, III, 299–300.

[199] *Илиада*, IV, 65–67.

своей простой роли повествователя и ограничился описанием порядков, принятых в его время, не заглядывая в будущее, которое было ему неизвестно.

43. <Г 306>

[1.] Почему Приам сказал, что не может наблюдать, как Александр и Менелай сражаются, а встал и ушел? Ведь он впоследствии будет наблюдать за поединком между Ахиллом и Гектором, которого он любил больше, чем Александра. [2.] Скорее всего, Приам себя так ведет из-за того, что Александр, несущий ответственность за беду, постигшую Трою, собирался участвовать в поединке. Поэтому Приам, разрешив Александру сражаться, доверил исход войны судьбе, а сам пожелал держаться подальше от этого волнующего события.

[3.] Ибо он говорит:

Знает один только Зевс и другие бессмертные боги,
Смертный конец в поединке кому из двоих предназначен[200].

[4.] [Что же касается Гектора,] место для поединка не установлено, и Приам просит сына подчиниться его просьбе отказаться от боя: он поэтому остается на месте — больше умоляя, чем наблюдая за тем, что происходит. [5.] Надежда на то, что сын послушается, заставила Приама обратиться к нему с такой просьбой. [6.] Гекуба тоже присутствует и просит сына отказаться от поединка. Она хочет увидеть его спасенным внутри города. [7.] Одновременно, трагедия, описанная Гомером, поистине глубоко поражает душу читателя жалостью, поскольку и Приам, и Гекуба присутствуют при гибели сына. [8.] В случае Александра поединок был на равнине, а в случае Гектора — под стенами города. [9.] Троянцы поспешно входят в город, теснятся в воротах, ахейцы же стоят уже вплотную к стенам. Недалеко от них Ахилл

[200] *Илиада*, III, 308–309.

преследует Гектора и убивает его. Чрезвычайность угрозы требовала, чтобы не только Приам, но и все остальные троянские старейшины непригодного для войны возраста находились там, на стене.

44. <Г 306> (*)

Сил у меня недостанет глазами смотреть, как сражаться
Будет мой сын дорогой с Менелаем, любимцем Ареса[201].

[1.] Почему [Приам] не в силах смотреть на единоборство Александра [с Менелаем], но [может наблюдать единоборство] Гектора [с Ахиллом]? [2.] Возможно, потому, что первый сражался на поле, а второй — перед [городской] стеной, где присутствовали все [троянцы], пораженные [столь] великой опасностью [для города]. [3.] [Можно объяснить] и иначе: первому он дозволяет вступить в битву, поскольку [сам] находится далеко и [к тому же] знает, что тот чуть не стал виновником смерти Менелая и данайцев и не смог [сделать] ничего полезного для города, как Гектор. А второго [Гектора] он молит не вступать в битву, поскольку находится рядом [с ним] и знает, что несравнимы их [Александра и Гектора] силы и польза городу [которую каждый из них может принести]. [5.] Кроме того, [в случае с Гектором] он является не наблюдателем битвы, а просителем [умоляющим Гектора] не вступать в битву.

45. <Г 315> (*)

Гектор, Приама дитя, и Одиссей богоравный,
Место [для битвы] сперва разметили; жребии бросив
В шлем, украшенный медью, после его сотрясали —
Кто из них копье первым медное бросит[202].

---

[201] *Илиада*, III, 306–307.

[202] *Илиада*, III, 314–317 (перевод Л. И. Щеголевой).

[1.] К словам: «Место [для битвы] сперва разметили...» (χῶρον μὲν πρῶτον διεμέτρεον). Кажется нелогичным, почему только об этих двух [героях говорится], что они разметили [место] и бросали жребий. [2.] Решение — в обстоятельствах. Ведь только эта битва показана [в поэме] как самая решительная [из всех].

46. <Γ 330>

[1.] *И сперва наложил он на белые ноги поножи*[203].

Участники поединка, по всей вероятности, уже были вооружены. Тогда почему Гомер повторно описывает сцену облачения в доспехи, добавив сначала «поножи», а потом все остальное? [2.] Скорее всего, после того как вызов был принят, участники поединка нуждались в том, чтобы сначала отдохнуть. Сражаться они собирались только после того, как снова наберутся сил. [3.] Вполне допустимо, что и Менелай, и Александр, согласившиеся взять на себя риск поединка со смертельным исходом, вооружились заново и лучше, чтобы сражаться успешнее.

47. <Γ 369> (*)

Молвил — и, устремясь, за шлем схватил пышногривый
И, развернув, повлек к ахейцам в красивых поножах[204].

[1.] К стиху: «Молвил — и, устремясь, за шлем схватил пышногривый» (Ἦ καὶ ἐπαΐξας κόρυθος λάβεν ἱπποδασείης). [2.] Нелогично, что [Менелай] не вытащил меч и не убил [Александра]. [3.] Решение — в обстоятельствах: ведь в столь [жестокой] битве [Менелай] не мог одновременно видеть все, — а, возможно, и в словах: [4.] ведь [Гомер] говорит, что [Александру] помогала Афродита, так что, вероятно, она была ему помощницей и в этом [случае].

---

[203] *Илиада*, III, 330.

[204] *Илиада*, III, 369–370 (перевод Л. И. Щеголевой).

48. <Г 379–80>

[1.] *Сам же он бросился вновь, поразить Александра пылая*
Медным копьем[205]...

[2.] Толкователи говорят, что подобная попытка в данном случае невозможна. Потому что копье, — пишет Гомер, — уже было брошено: «Пика моя излетела из рук»[206]. [3.] Но эту кажущуюся ошибку можно объяснить тогдашними боевыми обычаями: было принято тогда носить два копья, как сам Гомер пишет во многих местах. Например:

Острые копья колебля, кругом полетел по дружинам[207].

[4.] Или же можно решить этот вопрос, ссылаясь на случайное обстоятельство этого поединка: копье не было потеряно, оно лежало возле Александра, и там Менелай успел его снова забрать.

49. <Г 396> (*)

Взяв, потянула рукой она за прекрасное платье,
Образ старухи приняв, древней годами, и молвит, —
Та [старуха] была в Лакедемоне пряхой,
Добрую шерсть пряла, очень [Елену] любила...
<...>
Лишь увидала она богини прекрасную шею —
<...>
В ужас пришла...[208].

[1.] К стиху: «Лишь увидала она богини прекрасную шею» (καί ῥ᾽ ὡς οὖν ἐνόησε θεᾶς περικαλλέα δειρήν). [2.] Говорят, что невозможно, чтобы, после того как Афродита изменила

[205] *Илиада*, III, 379–80.

[206] *Илиада*, III, 368.

[207] *Илиада*, V, 494; VI, 104; XI, 212.

[208] *Илиада*, III, 385–388, 396, 398 (перевод Л. И. Щеголевой).

свой внешний вид на [облик] старухи, Елена увидела «шею богини». [3.] Ведь [у Гомера] часто описывается, что полубоги распознают образы богов, — например, когда Посейдон является в облике Калханта, и Аякс говорит:

Нет, не Калхас это был, боговещий гадатель по птицам;
Очень легко по ступням и сзади по икрам узнал я
Прочь уходящего бога: легко познаваемы боги[209].

50. <Г 441>

[1.] Почему Гомер представляет Александра таким жалким и никудышным, что он не только был побежден в поединке, но и спасся бегством? Почему он изображен столь похотливым, что немедленно после такого позора признается Елене, что желает обладать ею больше, чем когда-либо? Почему [он представлен] столь развратным? [2.] Аристотель пишет, что характеристика, данная Гомером Александру, правильна. [3.] Потому что и до этого Александр отличался тягой к сладострастию, а после поединка эта тяга только усилилась. [4.] Поскольку все люди сильнее всего желают именно тогда, когда не могут получить чего-то или боятся, что потеряют объект своей любви. [5.] Поэтому они, хотя и предупреждены, упорствуют в своем вожделении. Именно это и произошло после поединка с Парисом. [6.] Некоторые толкователи считают, что ожидание возвращения Елены Менелаю еще более усилило плотское влечение Париса к ней — от тоскливого предчувствия разлуки. [7.] Иные считают, что Афродита, которая присутствовала во время поединка, не только увела Александра из битвы, но и предоставила ему — чрезвычайно расстроенному от унижения — утешение, рассеяв его уныние удовлетворением плотских желаний. [8.] Другие толкователи добавляют, что Александр признался Елене в усилившейся плотской тоске по ней для того, чтобы вернуть ее расположение.

[209] *Илиада*, XIII, 70–72.

[9.] Ведь Парис был уверен в том, что Елена злилась на него из-за условий, на которые он якобы согласился: будто он допустил, чтобы она была возвращена ахейцам. [10.] Чтобы показать, каким человеком был Александр, Гомер изобразил его одновременно хвастливым и трусливым на войне, дома же — избалованным распутником, не дорожащим честью. [11.] Таковым Гомер рисует несущего ответственность за зло, обрушившееся на его детей из-за собственного распутства.

ПЕСНЬ ЧЕТВЕРТАЯ

51. <Δ 1>

[1.] Аристарх истолковал глагол ἠγορόωντο[210] как «они были собраны вместе». [2.] Но было бы правильнее эту форму истолковать как «они разговаривали», — как мы, например, читаем в следующем стихе: «когда в Лемносе вы говорили тщетно»[211]. [3.] Ведь если бы Гомер под такой глагольной формой подразумевал «они собрались вместе», он сказал бы: «собрались боги (ἠγερέθοντο), сидящие рядом с Зевсом». [4.] ἠγερέθοντο — производное от αγείρεσθαι («собираться»). Например: λαόν αγείροντες («собирая людей»)[212] и αυτάρ επεί ῥ᾽ ἤγερθεν («когда они собрались»)[213]; но ἠγορόωντο является производным от глагола «говорить» (ἀγοράασθαι).

[210] *Илиада*, IV, 1.

[211] *Илиада*, VIII, 230.

[212] *Илиада*, XI, 770.

[213] *Илиада*, XXIV, 790, *Одиссея*, II, 9; VIII, 24; XXIV, 421.

52. <Δ 43>

[1.] Что Зевс имеет в виду, когда говорит:

Так и тебе (город) дать я согласен, в душе несогласный[214]*?*

[2.] Ведь слово «соглашаюсь» (ἑκὼν) противоположно слову «несогласный» (ἄκων). [3.] Трифон, предположив скольжение гласной, присоединяет альфу к слову ἑκὼν, чтобы фраза звучала так: «Град сей тебе я предаю неохотно, с несогласной душой». [4.] Смысл сказанного Зевсом примерно таков: [5.] многие наши действия мы либо совершаем от всего сердца, либо вообще не хотим их совершать. [6.] Таким образом, Зевс отделяет «я» от «сердца» и говорит: «Я готов отдать это, хотя мое сердце не желает и не соглашается». [7.] Итак, если бы он сказал: «Нехотя я дал тебе это», это было бы противоречиво; и если бы он сказал: «С согласным сердцем», это тоже было бы противоречиво. [8.] Но поскольку он сказал: «Я согласился отдать это тебе с сопротивляющимся сердцем», любое противоречие отпадает, потому что мы часто соглашаемся на что-то, хотя наша душа сопротивляется. [9.] Любое действие, раз оно возникает под влиянием какого-нибудь импульса, может быть совершено добровольно и охотно, если это зависит от нас. [10.] Но не каждое действие приемлемо для нашего сердца.

53. <Δ 29–99>

[1.] Почему Гомер так распределил войска:

Конных мужей впереди с колесницами Нестор построил,
Сзади же пеших поставил бойцов — многочисленных, храбрых,
В битве оплотом служить, а трусливых загнал в середину?[215]

---

[214] *Илиада*, IV, 43.

[215] *Илиада*, IV, 297–299.

[2.] Странность заключается в том, что он изображает конницу перед фалангой и слабых бойцов посередине. [3.] Аристотель выдвигает такое предположение: конница находится не перед фалангой, а на флангах, и поэтому она — в первом ряду. [4.] Гомер не отделяет трусливых от остальных групп, но их расставляет поочередно между мужественными воинами, и место пехоты определяет за конницей. [5.] Следовательно, конница держит фланги, за ней стоит пехота, а трусы (неважно — из конницы или из пехоты) расставлены повсюду посреди их более смелых товарищей. [6.] Другие говорят, что Гомер определяет их вовсе не по месту, а по последовательности нападения. Т. е. Гомер распределяет воинов по начальной, средней и окончательной фазе атаки: сначала самые мужественные всадники вступают в бой с врагом, после чего нападают менее доблестные части конницы и самые смелые пехотинцы. [7.] Другие говорят, что войска не были расставлены так странно, как кажется. Беотийцы тоже, похоже, так готовятся к битвам.

54. <Δ 105–111> (*)

Снял он с плеча полированный лук из рогов козерога
Резвого; некогда сам он ему из засады в то время,
Как со скалы он прыгнуть собирался, стрелой своей острой
В грудь угодил и спиною его на скалу опрокинул;
Из головы поднимались рога на шестнадцать ладоней[216].

[1.] Говорят, что невозможно существование такого рога, который поднимался бы [из головы] на шестнадцать ладоней; ведь едва ли бывают рога в два с половиной локтя [длиной]. [2.] Решение — в слове [«рогá»] (κέρα, *дв. число*): ведь не один рог был [длиной] в шестнадцать ладоней, а оба[217].

---

[216] *Илиада*, IV, 105–109.

[217] *Илиада*, IV, 105–111.

55. <Δ 226> (*)

Коней оставил Атрид с колесницей, пестреющей медью
<...>
Сам же пешком обходил построения ратей ахейских[218].

[1.] Задавался вопрос, почему [Агамемнон] оставил коней и колесницу: ведь он спешил, а [в этом случае] не годится оставлять колесницу. Разгадка — в обстоятельствах. [2.] Ведь ему нужно было не просто проехать мимо [войска], но обратиться с речью к каждому [воину]. А произносить речь с колесницы выглядело бы надменным.

56. <Δ 297> (*)

Всадников строй впереди на конях с колесницами вместе
Выставил, сзади же полк лучшей пехоты огромный,
Сделав преграду врагу; а худших согнал в середину,
Чтобы и не желая им приходилось сражаться[219].

[1.] Ведь говорят, что [ставить] «всадников строй впереди на конях с колесницами вместе» (ἱππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφι) — тактически неправильно. [2.] Ибо никто так не выстраивает войско, как [это сделал] Нестор. [3.] Некоторые же говорят, что [именно] так поступают беотийцы, так что решение — в обычае. [4.] Другие же [говорят], что [решение] — в слове [«впереди»]. [Будто бы] «впереди» (πρῶτον) означает «на правом фланге», а «сзади» (ὄπισθεν) — «на левом».

57. <Δ 434>

[1.] Некоторые считают лишними такие эпитеты, как «белое молоко»: ведь разве бывает черное молоко? Или «выкопанная траншея»[220] — поскольку невыкопанной траншеи

---

[218] *Илиада*, IV, 226, 231.

[219] *Илиада*, IV, 297–300 (перевод Л. И. Щеголевой).

[220] *Илиада*, VIII, 179; IX, 67; XX, 49.

не бывает. [Или] «влажное оливковое масло»[221] — оливкового масла в твердом виде не существует. [4.] Критика распространяется и на такие выражения, как «все слышали своими ушами»[222]: нет же у нас других органов восприятия, предназначенных для слуха. Или «Но когда он добрался до текущего Ксанфа»[223], — разве существуют реки, которые не текут?

[2.] Давайте рассмотрим закономерность всех этих выражений. Выкопанная траншея действительно отличается от рва, который образовался не посредством человеческого вмешательства, а естественно — из оврага, высохшего русла реки и так далее. А выкопанная траншея является всецело делом рук человеческих. [3.] Когда траншея становится глубокой и опасной для перехода, обнаруживается конечная цель, преследуемая через искусственное рытье. [4.] Молоко называется белым, потому что на нем не отражаются тени. [5.] Оливковое масло называется «влажным» по следующей причине. Хотя другие пролитые жидкости немедленно смягчают то, что пропитывают собой, они все равно быстро высыхают, и смоченное ими становится жестким и очень сухим. [6.] Оливковое масло, напротив, сохраняет влажность в течение долгого времени, увлажняет то, что пропитывает, и еще более смягчает то, что по природе своей плотно и сочно. [7.] Видеть непосредственно глазами — не то же самое, что созерцать силой воображения, так же как во сне нам кажется, что мы действительно видим что-то реальное, хотя чужие сны мы можем только представить, притом не чувствами, а всего лишь воображением. [8.] Ведь видеть глазами можно только что-то действительно реальное, и это реальное мы видим исключительно благодаря прямому восприятию, через зрение и индивидуальную перцепцию того,

[221] *Илиада*, XXIII, 281.

[222] *Илиада*, XII, 442.

[223] *Илиада*, XIV, 172.

что доступно зрению. [9.] Слушать ушами — то же самое: присутствующий слышит речь от самого говорящего, а не судит о ней по чужому пересказу. Тем же самым образом на обыденном языке люди привыкли говорить, что они что-то слышали «от живого человека»: т. е. что они узнали о чем-то не письменно и не опосредованно. [10.] «Текущий Ксанф»: это уточнение понадобилось во избежание недоразумения, чтобы отличить реку от одноименного города. [11.] Однако тут возможны и другие объяснения: Гомер просто хотел сказать, что Ксанф бурно течет, потому что в нем много водоворотов; или под поэтическим оборотом «текущий Ксанф» подразумевалось всего лишь выражение «потоки Ксанфа»; или имелось в виду просто «красиво текущая река», как мы читаем в следующем стихе: «они вливались в (искусно сделанные) ворота»[224]. Под ποιητάι подразумеваются либо «красиво сделанные ворота», либо просто «сделанные ворота», т. е. ворота, которые получили свою окончательную форму и завершены мастерами. [12.] Как правило, любой толкователь, исследующий происхождение таких слов, найдет так или иначе разумное объяснение всем приведенным эпитетам.

58. <Δ 491–492> (*)

...Антиф в блестящих доспехах,
Сын Приама, копье острое бросил (в Аякса).
Но не попал он: Левк, Одиссея славный товарищ,
Ранен был им в пах[225]...

[1.] К словам: «Но не попал он: Левк, Одиссея славный товарищ, / Ранен был...» (τοῦ μὲν ἅμαρθ', ὁ δὲ Λεῦκον Ὀδυσσέος ἐσθλὸν ἑταῖρον / βεβλήκει). Говорят, что невозможно, чтобы копье, брошенное в Аякса, попало в жителя Итаки. Ведь

[224] *Илиада*, XII, 470.

[225] *Илиада*, IV, 490–493 (перевод Л. И. Щеголевой).

итакийцы [в сражении] располагались вдали от саламинцев или локрийцев, а не рядом [с ними]. [2.] Решение — в слове [«товарищ»]. Ведь «товарищ» (ἑταῖρος) не всегда [означает] «согражданин» (πολίτης), но [может означать также] и «друг» (φίλος), и «сотрудник» (συμπράττων). [3.] Так и Патрокл для Ахилла — не согражданин (πολίτης), а товарищ (ἑταῖρος)[226].

ПЕСНЬ ПЯТАЯ

59. <Е 7>

[1.] Это невозможно: как Диомед мог бы жить, если голова и плечи у него горели? [2.] <...> ...попытка решить данный вопрос через обычаи того времени, поскольку в те времена повсеместно допускалось, что боги в состоянии сделать что-нибудь страшное некоторым людям, но оставить их невредимыми, на их усмотрение. [3.] Этот вопрос также решается через детальное изучение текста поэмы. С такой точки зрения, у нас два объяснения: Гомер не использует слово

---

[226] У Гомера Левк упоминается только один раз — в данном месте *Илиады*. Древние комментаторы задавались следующим вопросом: если предположить, что Левк, будучи «товарищем» Одиссея, также родом с Итаки, то почему он оказался в битве рядом с Аяксом — царем Саламина? А если он с Саламина, то почему назван «товарищем» Одиссея — царя Итаки? В соответствии с альтернативными предположениями о его происхождении (итакиец или саламинец), предлагалось два объяснения. 1) если Левк — итакиец, то он оказался рядом с Аяксом потому, что в разгар битвы порядок расположения войск был нарушен: ὅτι συγχεῖται τὰ τῆς τάξεως διὰ τὴν τοῦ πολέμου ταραχήν (*Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (rec. Erbse). Vol. 1. P. 531); τῆς τάξεως διαλυθείσης τότε γὰρ ἄλλοι ἄλλῃ φέρονται τοῦτο πρὸς τοὺς ζητοῦντας, πῶς Λεῦκος πλησίον Αἴαντος εὑρεθεὶς τέτρωται (Ibid. Vol. 4. Berlin, 1975. P. 81). 2) Если же он саламинец, то слово «товарищ» в данном случае не подразумевает «земляк»: ἑταῖρον οὖν οὐ τὸν πολίτην, ἀλλὰ τὸν συνεργόν φησιν· τί γὰρ ἄτοπον εἰ Σαλαμίνιος ὢν ἑταῖρός ἐστιν Ὀδυσσεῖ (Ibid. Vol. 1. P. 531). Порфирий излагает в своем комментарии второе объяснение.

«огонь» в буквальном смысле; тут данное слово означает скорее «сверкание», поскольку «голова и плечи» выполняют метонимическую функцию, т. е. содержимое (голова, плечи) означает содержащее (шлем). Например, выше в тексте читаем такой стих:

Его шлем и щит горели неутомимым огнем[227].

[4.] Второе объяснение тоже основано на обычаях того времени, поскольку Гомер обычно использует слово «огонь», применяя его к воинам, для представления резких, пылких порывов:

Так, наподобье пожара, сраженье меж ними пылало[228], —

и:

Твердо стоять и без страха кидаться в кипящую битву[229].

[5.] Итак, «огонь», окружающий Диомеда, свидетельствует о страстном напряжении его плеч и рук, так же как и о частых поворотах головы. Таким же образом Гектор называется «потрясающим шлемом».

60. <E 7b>

[1.] Зоил из Эфеса осуждает этот отрывок и резко критикует поэта, так как последний совершенно нелепо изобразил огонь, горящий на плечах Диомеда. Герой, скорее всего, сгорел бы заживо, — рассуждает Зоил. [2.] Однако некоторые говорят, что «как» опущено в соответствии с обычным стилем поэта, как, например, здесь:

---

[227] *Илиада*, V, 4.

[228] *Илиада*, XI, 596; XIII, 673; XVII, 366; XVIII, 1.

[229] *Илиада*, XII, 316.

Так, наподобье пожара, сраженье меж ними пылало[230], —

и здесь:

Пламень ему вкруг щита и вкруг шлема зажгла неугасный[231], —

так что речь идет как бы об образе огня, а не о конкретном веществе.

61. <E 20>

[1.] Зоил также критикует следующее: по его словам, Гомер слишком смешно изобразил, как Идей покидает лошадей и колесницу, чтобы бежать пешком. [2.] Нужно, однако, сказать, что он спрыгнул с колесницы, чтобы закрыть своего брата щитом но, побоявшись врага, затем обратился в бегство.

[3.] Некоторые говорят, что любовь Диомеда к лошадям была известна Идею, поэтому Идей отпустил их, чтобы они оказались возле Диомеда. Другие же считают, что он просто не сумел овладеть собой при возникшей опасности: потрясенный ум смутит даже мудреца. [4.] Как пример еще одного нелепо себя ведущего воина у Гомера, мы можем привести и Александра, которого Менелай тащит по земле во время поединка за шлем, а он даже не знает, как использовать свой меч против врага[232].

62. <E 127–128>, <Z 129 ff.> (*)

...его услыхала Афина.
<...>
Стала вблизи и к нему обратилась с крылатою речью:
«Смело теперь, Диомед, выходи на сраженье с врагами!
<...>

[230] *Илиада*, XI, 596; XIII, 673; XVII, 366; XVIII, 1.

[231] *Илиада*, V, 4.

[232] *Илиада* III, 369 и сл.

Мрак у тебя я от глаз отвела, окружавший их прежде;
Нынче легко ты узнаешь и бога, и смертного мужа»[233].
<...>
Первым ко Главку Тидид обратился могучеголосый:
«Кто ты, храбрец, из людей, на земле порожденных для смерти?
Прежде тебя не встречал я в боях, прославляющих мужа.
<...>
Если решаешься выждать мою длиннотенную пику.
Дети одних злополучных встречаются с силой моею!
Если же ты кто-нибудь из богов, низошедший на землю, —
Я никогда не дерзнул бы с богами небесными биться!»[234]

[1.] Почему, если Афина отвела от Диомеда мрак, он, [увидев Главка] не смог узнать, [кто перед ним] — бог или [смертный] муж? [2.] Решение: [Афина] дала ему [этот] дар не навсегда, но только до тех пор, пока он, увидев, не ранил Афродиту[235] и Ареса[236]. [3.] А Главка он вопрошает уже после <их> узнавания (τῆς γνώσεως), [о котором было сказано] ранее[237].

63. <Е 137–38>

[1.] В деревне здания и сооружения перечисляются следующим образом: внутренний двор и в нем «хлевы» или «стойла», где находятся животные, «сараи», где спят люди, и «загоны», где держат молодняк, когда он еще кормится

233 *Илиада*, V, 127–128.

234 *Илиада*, VI, 122–124, 126–129.

235 Ср.: *Илиада*, V, 331–351.

236 Ср.: *Илиада*, V, 596–606.

237 В издании фрагмент опубликован дважды (см.: MacPhail. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»*. P. 280, 281–282), с небольшими разночтениями в конце: во втором случае вместо слова γνώσεως «узнавания» читается эмендация <τρώσεως> «ранения» (Ibid. P. 282).

молоком матерей или ходит вместе с ними на пастбище. [2.] Что касается двора, мы читаем:

Льва, что в деревне, ограду двора перепрыгнув, слегка лишь
Ранен среди шерстоносных овец пастухом[238].

[3.] Гомер также пользуется названием «внутренний двор», поскольку это место находится посреди двора: «от внутреннего двора волов»[239]. [4.] Еще он пишет: «в замкнутом пространстве двора»[240], т. е. в пространстве, которое было обведено забором: в нем помещен отгороженный участок двора. [5.] Что касается хлевов, Гомер пишет:

Но лев входит в хлевы, а оставленные овцы убегают[241],

Т. е. имеется в виду то место, которое он назвал «хлевом» или «стойлом» из-за животных, которые «стоят» в нем во дворе. [6.] Поэтому Гефест изображает «хлевы и загоны»[242]. [7.] На сарае — крыша, и он закрыт, в отличие от двора. [8.] Так воспринимается слово «закрытое» применительно и к сараю, и к хлевам.

[9.] *Как на деревне телята к пасущимся в стаде коровам,*
В скотный вернувшимся двор, когда напитались досыта,
Прыгая, мчатся навстречу, и их удержать уж не могут
Стойла; мыча непрерывно, вокруг матерей они быстро
Бегают[243]...

---

[238] *Илиада* V, 137–138.

[239] *Илиада* XI, 548, 551.

[240] *Илиада*, XI.774.

[241] *Илиада*, V, 140.

[242] *Илиада*, XVIII, 589.

[243] *Одиссея*, X, 410–415.

[10.] Поэт называет нежных и новорожденных телят «каплями росы»[244] и «кормящимися молоком новорожденными»[245]: из этого следует, что они находились на самых безопасных и удаленных участках двора. [11.] Опять-таки мы читаем:

Так же, как овцы в овчарне богатого мужа, когда их
Многими сотнями доят, своим непрерывным блеяньем
Воздух кругом наполняют, на голос ягнят отзываясь[246].

[12.] Гомер пишет так, потому что овец доят во дворе. Поэтому ягнята заперты в загоне. [13.] Опять он говорит:

...ягнята, козлята
В стойлах теснились[247].

[14.] Кроме того, используя этот образ в качестве метафоры, он так пишет о беглых троянцах:

Сеча была б, совершилось бы невозвратимое дело,
В граде своем заключились бы, словно как овцы, трояне[248].

[15.] Ибо они спрятались в самое укромное место Илиона, как ягнята прячутся в загон. Вот такое мы находим в деревне. [16.] Что же касается зданий в городе, целесообразно процитировать следующий стих:

Мужи заполнили ограждения, колоннады и комнаты дома[249], —

что аналогично стиху:

[244] *Одиссея*, IX, 222.
[245] *Одиссея*, IV, 336.
[246] *Илиада*, IV, 433–435.
[247] *Одиссея*, IX, 219–220.
[248] *Илиада*, VIII, 130–131.
[249] *Илиада*, VIII, 57.

Стойла, под кровлей хлева, и смиренные пастырей кущи[250].

[17.] Портики — это высокие крытые колоннады, где люди укрываются от жгучих лучей солнца. [18.] Дальше находим двор; Гомер в отрывке «мужи заполнили ограждения» написал «ограждения», упустив слово «двор». [19.] Но в другом месте он оставил полное выражение («двор крепкостенный», т. е. «огражденный»):

Сменно меня сторожили, и целые ночи не гаснул
Свет в нашем доме: один сторожил под колоннами входа
В двор крепкостенный, другой же в сенях у дверей моей спальни[251].

[20.] Иногда у Гомера находим и другой вариант этого выражения: «вне большой стены двора»[252]. [21.] Другие правильнее называют колоннады внутри двора портиками, так что они не находятся за пределами двора. [22.] Но внутренний двор тоже состоит из участков, расположенных под открытым небом. Внутренний двор окружают колоннады портиков. [23.] Ибо Гомер сам говорит:

...целые ночи не гаснул
Свет в нашем доме: один сторожил под колоннами входа
В двор крепкостенный, другой же в сенях у дверей моей спальни.

[24.] За портиками был передний двор, затем далее внутри были внутренние спальни, которые Гомер также называет «углублениями» по этой причине:

---

[250] *Илиада*, XVIII, 589.

[251] *Илиада*, IX, 471–473.

[252] *Одиссея*, XVI, 165.

Велено было меж тем белорукой Аретой служанкам
В сени для гостя кровать принести, из подушек красивых[253].

[25.] Затем он добавляет:

Так отдыхал многостойкий в беде Одиссей богоравный
Под колоннадою гулко звучащей, в сверленой постели.
Сам Алкиной же в покоях высокого дома улегся[254].

[26.] Этими стихами Гомер ясно показывает, что дом находится во внутреннем дворе:

Тотчас затем поднялись и направились в дом Одиссея[255].

[27.] Затем он добавляет:

Вестник сказал ей Медонт: за оградой двора он подслушал
Их совещанье, — они ж на дворе свои замыслы ткали[256].

[28.] Таким образом, передний двор — это место между дневной частью дома и спальней:

Другой на переднем дворе перед дверями спальни[257].

[29.] Поэтому когда Гомер пишет:

Вот что, однако: уйдите отсюда на двор и сидите
Там, вне убийства[258], —

он под «отсюда» имеет в виду «из дома».

---

[253] *Одиссея*, VII, 335–336.

[254] *Одиссея*, VII, 344–346.

[255] *Одиссея*, IV, 674.

[256] *Одиссея*, IV, 677–678.

[257] *Илиада*, IX 473.

[258] *Одиссея*, XXII, 375–376.

64. <Е 290–91>

[1.] *...и копье направляет Афина*
Пандару в нос близ очей: пролетело сквозь белые зубы[259].

[2.] Некоторые задаются вопросом, как это получилось, что у Пандара копье вышло из подбородка, хотя оно попало в глаз.

[3.] Нужно учесть, что Афина, будучи выше ростом, воткнула копье сверху вниз «в нос близ очей»[260] [4.] и оно, таким образом, «пролетело сквозь белые зубы».

65. <Е 453>

[1.] Различные толкователи объясняли по-разному выражение «легкие щиты окрыленные»[261]. [2.] Я утверждаю, что это выражение означает легкие щиты, потому что их легко держать: прилагательное «окрыленные» означает именно это. [3.] Кроме того, «легкие» означает маленькие щиты, удерживаемые в «левой» руке, [4.] как Гомер однажды написал:

В бляхи прекрасного шлема. Замлело плечо у Аякса,
Крепко дотоле державшее щит многопестрый[262].

[5.] Щиты «окрыленные», поскольку они легкие:

Его конечности стали похожими на крылья[263].

---

[259] *Илиада*, V, 290–291.

[260] *Илиада*, V, 290.

[261] *Илиада*, V, 453; XII, 426.

[262] *Илиада*, XVI, 106–107.

[263] *Илиада*, XIX, 386.

66. <E 576>

[1.] «Там Пиламена повергли»[264] противоречит упоминанию о нем живом в битве возле кораблей и в сцене, где он провожает сына Гарпалиона: «Рядом с ним шел отец, слезы проливая»[265].

[2.] Решение подсказывает сам текст поэмы. В первом случае Пиламен может быть просто тезкой убитого, во втором же — «рядом с ним шел отец, слезы проливая» — возможно, через метонимию чтится память отца Гарпалиона.

[3.] [Есть еще и другое предположение:] «Там Пиламена повергли» не означает, что его убили. Враги могли просто взять его в плен, как видим и в этих стихах:

Взят живьем был Адраст Менелаем могучеголосым,
Кони его, по равнине широкой помчавшись в испуге[266]...

[4.] Ибо Гомер даже не описывал его предсмертные муки, как он обычно делает в случае смерти какого-либо воина. [5.] Так что, возможно, Пиламен был только ранен.

67. <E 695>

[1.] «...Товарищ, им горячо любимый»[267]: Гомер отличает товарищей [друзей] от близких. [2.] Товарищи — это люди, находящиеся с нами в дружбе, а близкие — связанные с нами родственными узами, или соседи. [3.] Те, кто разделяет очаг, это родственники, а те, кто живет поблизости, являются соседями: «соседи и родственники»[268].

[4.] Кроме того, Гомер относит к товарищам и сотрапезников:

---

[264] *Илиада*, V, 576.

[265] *Илиада*, XIII, 658.

[266] *Илиада*, VI, 37–38.

[267] *Илиада*, V, 695.

[268] *Одиссея*, IV, 16.

Гектором чтимый, как друг, и в пирах собеседник любезный[269].

Гомер считает «верными друзьями»[270] и тех, кто любим благодаря своему служению: «Он был другом Гектора»[271], — дальнейшую характеристику друга пропустим. [5.] Аналогичным образом:

Путь же совсем недалек, которого так ты желаешь.
Вот какой я товарищ тебе по отцу: раздобуду
Быстрый корабль для тебя и последую сам за тобою[272], —

[6.] а также:

Из людей я немедленно соберу товарищей, желающих[273].

[7.] Слегка изменив [выражение] «ахейцы прочнопоножные»[274], Гомер пишет:

Телемах, уж товарищи прочнопоножные сели за весла[275].

Отмечается заимствование и из фразы «длинноволосые ахейцы»[276]:

На берегу там нашли уж товарищей длинноволосых[277].

[8.] Однако сын, мать, конечности тела считаются «близкими», «дорогими». Вот пример такого различия:

[269] *Илиада*, XVII, 577.
[270] *Одиссея*, IX, 100.
[271] *Илиада*, XVIII, 251.
[272] *Одиссея*, II, 285–287.
[273] *Одиссея*, II, 291–292.
[274] *Илиада*, III, 156.
[275] *Одиссея*, II, 402.
[276] *Илиада*, II, 323.
[277] *Одиссея*, II, 408.

Если б в троянской земле меж товарищей бранных погиб он
Или, окончив войну, на руках у близких бы скончался[278].

Телемах не был бы огорчен, — говорит Гомер, — если бы Одиссей погиб, сражаясь в Трое бок о бок со своими товарищами, или если бы он умер рядом с близкими после того, как война закончилась и он вернулся.

[9.] Аналогичным образом, бегство называется товарищем страха: «Бегство, товарищ дрожащего страха»[279], в то время как ветер называется так:

Парус вздувающий, добрый товарищ, нам послан Цирцеей[280].

[10.] Опять же, описывая степени родственных отношений, Гомер пишет:

Чтобы ты могла видеть [своего] бывшего мужа, родственников и близких[281], —

т. е. мужа, родственников и самых близких из семейного круга. [11.] Поэтому Елена ищет взглядом своих братьев[282].

68. <E 738>

[1.] Почему однажды Гомер сказал, что голова Горгоны находится в Аиде:

Пусть [Персефона] не отправит мне голову
Горгоны из ужасного, чудовищного Аида[283], —

---

[278] *Одиссея*, I, 237–238.

[279] *Илиада*, IX, 2.

[280] *Одиссея*, XI, 7.

[281] *Илиада*, III, 163.

[282] *Илиада*, III, 236–242.

[283] *Одиссея*, XI, 634–635.

но в другом стихе он пишет, что голова осталась на эгиде Афины:

Бросила около персей эгиду[284], –

и добавляет:

Сила в ней, распря, напор, леденящая душу погоня,
В ней голова и Горгоны, чудовища, страшного видом[285]?

[2.] Аристотель говорит, что у Афины, возможно, не было настоящей головы Горгоны на щите, так же, как не было Раздора и страшного Поражения. Скорее всего, щит вызывал жуткие ощущения, навеянные Горгоной на тех, кто смотрел на эгиду. [3.] Опять же, возможно, у Афины на эгиде не было настоящей головы Горгоны, но [был] только ее нарисованный образ. [4.] Нужно, однако, отметить следующее: даже Одиссей не утверждает, будто голова Горгоны находится в Аиде. В самом деле, он боится, как бы это темное создание не было выслано против него[286]. [5.] Действительно, бояться – это не то же самое, что видеть. [6.] Или, возможно, ее душа была в Аиде, но ее отрубленная голова была на щите. Лично мы считаем, что «горгонская» голова[287] является никоим образом не головой самой Горгоны, но каким-то устрашающим божеством; дети ахейцев жаждали именно «такой головы»[288].

[284] *Илиада*, V, 738.

[285] *Илиада*, V, 740–741.

[286] *Одиссея*, XI, 633–634.

[287] *Одиссея*, XI, 633.

[288] *Одиссея*, XI, 549. Ср.: *Илиада*, I, 240.

69. <E 770>

[1.] «Нижний слой воздуха [окружающий землю]» Гомер называет «туманным и густым»:

Влажный туман окружал корабли[289].

[2.] Следовательно, «Эринния, преследующая в тумане»,[290] — это «та, которая преследует во туманной мгле, где ничего не видно». [3.] Так что под «пространством воздушным»[291] подразумевается «то, что можно разглядеть в меру того, как это позволит туман», т. е. «темный и туманный воздух». [4.] Поэтому «воздушнозычные глашатаи» (ἠερόφωνοι) — это «те, чей голос доходит даже до того слоя воздуха, который темен и туманен», как показано в другом отрывке: «Его голос доходил до небес»[292]. Ведь небеса недоступны и мало различимы для людей.

70. <E 778> (*)

Сами богини спешат, голубицам подобные робким,
Поступью легкой, горя поборать за данаев любезных[293].

[1.] Не подобает [богиням] двигаться нежно, подобно голубкам. [2.] Решение — в слове [«поступь»]: ведь «поступь» (ἴθμαθα) означает не «лапки» (ἴχνη) [голубок], но стремительное движение (ὁρμήματα) и полет (πτήσεις). [3.] Они двигаются к войску не «превратившись в голубиц», но «поступью подобные голубицам».

---

[289] *Одиссея*, IX, 144.

[290] *Илиада*, IX, 571; XIX.74.

[291] *Илиада*, V, 770.

[292] *Илиада*, XV, 686.

[293] *Илиада*, V, 778–779 (перевод Н. И. Гнедича).

ПЕСНЬ ШЕСТАЯ

71. <Z 15>

[1.] «В дому над дорогой живущий»[294] — не то же самое, что «возле дороги живущий», поскольку «над» означает возвышенное расположение здания над землей. [2.] Кроме того, поскольку дом выше земли, живущий в нем также обитает над землей. [3.] Поэтому Гомер также говорит: «Деву тогда вверх к алтарю повел Одиссей благородный»[295], — т. е. не «возле жертвенника», а «вверх к жертвеннику», так как обычно алтарь был оборудован лестницами и ступенями, возвышающимися над землей. [4.] В этом смысле, Одиссей ведет ее на алтарь. Над этим алтарем, на который можно подняться, воскуряются благовония. [5.] Но есть другой вид алтаря, на котором размещались колесницы: «И колесницу на подножье поставил»[296], — в этом случае правильно используется предлог «на».

[6.] «Она сидит над землей»[297] означает, что мать Навсикаи сидела на стуле, который находился выше земли. [7.] «Твоя родина над Гигейским болотом»[298] означает, что место рождения — на возвышенности, которая находится над болотом.

72. <Z 77–79>

[1.] Что означают следующие стихи:

Гектор, Эней! Наиболе, герои, на вас тяготеет
Бремя забот о троянцах, ликийцах: ведь всех вы отличней
В деле любом, где потребны совет иль рука боевая![299]?

---

[294] *Илиада*, VI.15.

[295] *Илиада*, IV, 440.

[296] *Илиада*, VIII, 441.

[297] *Одиссея*, VI, 305.

[298] *Илиада*, XX, 390–391.

[299] *Илиада*, VI, 77–79.

[2.] «На них лежит бремя забот» — метафорическое выражение. Оно относится или к тем, кто нуждается в руководстве из-за слабости и полагается на защитников и проводников; или к тому, что взвешивается и распределяется, т. е. удел и бремя обязанностей, которые выпали на долю защищающего и поддерживающего слабых и неспособных заботиться о себе; или к живым существам, зависящим от кого-либо. [3.] Поэтому «лежит на вас» означает, что спасение зависит от трудов Гектора и Энея. [4.] Причина проста: «В каждом деле вы — самые лучшие»[300].

[5.] Любая мера ответственности — это движение вперед, поскольку, приняв ее, нельзя остановиться или колебаться: поэтому по уму и отваге Гектор и Эней — самые лучшие. [6.] Меры ответственности основаны еще на их правильном исполнении. Поэтому Гектор и Эней — самые лучшие и в каждом поступке, требующем ума и мужества.

73. <Z 80–81>

[1.] Остановитесь же здесь и троян у ворот удержите,
Всюду на помощь являясь[301]*...*

[2.] Стилистическая фигура тропа получается через следующую комбинацию: останьтесь здесь, — пишет Гомер, — но в то же время устремляйтесь повсюду на помощь, сдерживая толпу. [3.] Одному приказано стоять перед воротами и не разрешать остальным бежать, а другому — устремляться повсюду и ободрять. [4.] Либо «стоять» означает «прекратить бегство». [5.] Другие же видят в этих стихах такую перестановку хронологического чередования действий, как в стихе:

Платьем одевши его благовонным и вымывши в ванне[302].

[300] *Илиада*, VI, 78–79.

[301] *Илиада*, VI, 80–81.

[302] *Одиссея*, V, 264.

74. <Z 113>

[1.] Некоторые толкователи озадачены по поводу ухода Гектора в город[303]: учитывая все благоприятные обстоятельства, которые способствовали победе эллинов в битве, Гектор мог бы послать кого-то другого к матери, чтобы она молилась и попросила остальных женщин сделать то же самое. Наоборот, он не делает этого, а уходит сам. [2.] Некоторые считают, что поэт применил такой сюжетный ход, чтобы Гектор мог поговорить со своей женой. [3.] Другие же считают, что подобный поступок следует истолковать иначе: другими словами, Гектор решил сам уйти в город, потому что считал это благоразумным поступком. [4.] Эта группа толкователей считает, что присутствие Гектора на поле брани не представляло никакой пользы, в то время как его уход после слов, сказанных провидцем, обязательно улучшил бы ситуацию, поскольку от этого ухода божество стало бы благосклоннее. [5.] Эта группа толкователей еще добавляет, что для божества немаловажное значение имеет и личность молящегося — простой это человек или же самый главный, поскольку служение домашнего раба не то же самое, что служение сына, брата или жены. [6.] Когда богов почитают лучшие люди, вполне вероятно, что им это лестнее, чем почитание простолюдина.

[7.] Поэтому самый главный вопрос заключается не в том, почему Гектор отправляется в город, подчиняясь провидцу, и выполняет услышанный приказ: он так поступает, потому что решил, что правильно совершать приказанное в отношении богов. [8.] Разве что нам следовало бы задуматься над самим приказом провидца: почему он отправляет именно Гектора, т. е. самого полководца?

[9.] Можно сказать, что почти все, что приличествует богам, чуждо и непонятно обычным смертным. Вот, в данном случае, согласно словам провидца, пришлось помолиться —

[303] *Илиада*, VI, 113.

и не кому иному из богов, как Афине, — принести в дар «самый роскошный и самый просторный пеплос»[304], пообещать в жертву волов. Кроме того, молитвы приказывалось произнести пожилым уважаемым женщинам и жрицам. Таким образом, можно еще сказать, что подобное дело предпочтительнее всего было доверить именно Гектору, уважаемому и знатному человеку, поскольку он понимал, как нужно действовать, лучше остальных, которые были ниже его по рангу. [10.] Гнев богов часто бывает смягчен радением человека, угодного им. Кроме того, требуется определенная жертва, которую обязаны принести определенные люди, тоже им угодные. Этих условий нельзя изменить.

[11.] Кроме того, следует сказать, что в конце концов он не оставлял своих воинов без вождя, потому что с ними остались его многочисленные братья, Эней, Антенориды и Полидам, которые слыли отличными и опытными бойцами. [12.] Таким образом, Гектора занимали только что приведенные соображения и желание придумать еще кое-что поистине полезное для блага своих — как, например, забрать с собой на бой Александра, который скрывался дома и праздно проводил время. Ведь троянцы, которые и так недолюбливали Париса, поступали с ним очень грубо и неуважительно во время сражений. [13.] Вряд ли у кого-то другого, высланного Гектором вместо себя, получилось бы так легко заставить Париса выйти из дома.

75. <Z 113> (*)

[1.] К словам: «Я ненадолго от вас в Илион отлучусь»[305]. Представляется, что возвращение Гектора в Илион лишено смысла. [2.] Ведь он мог послать [просьбу] о совершении жертв и через вестника. [3.] Решение — в обстоятельствах. Поскольку троянцы не желали сражаться в отсутствие

[304] *Илиада*, VI, 90.

[305] *Илиада*, VI, 113.

Александра, [Гектор] отправляется [в Илион], кроме всего прочего, и за ним.

76. <Z 129–134>

[1.] Некоторые толкователи недоумевают по поводу слов Диомеда:

Я никогда не дерзнул бы с богами небесными биться!
Нет, и могучий Ликург, порожденный Дриантом, недолго
Прожил на свете, с богами небесными ссору затеяв.
На воспитательниц шумного он Диониса нагрянул
И по божественной Нисе за ними гонялся. На землю
Бросили тирсы они, батогом поражаемы острым
Людоубийцы Ликурга...[306].

[2.] Как он может говорить, что никогда не станет бороться с богами, и в то же время признаёт, что уже ранил двоих из них и что Дионис, буйствующий среди них, испугался и убежал в море? [3.] Отрицая, что он борется с ними, Диомед оказывается и лгуном, и богохульником. Это неуместно и требует объяснения.

[4.] Ранение богов произошло не по его инициативе, а вследствие подчинения приказу самой Афины. По ее приказу Диомед преследовал богов, после того как она сказала, что он должен напасть на них. Ради этого она сняла с них туман, который их прикрывал, и добавила:

Ты на бессмертных богов, Диомед, не дерзай ополчаться[307].

Стоит по этому поводу напомнить еще эти слова Диомеда:

Но приказаний, какие давала ты мне, не забыл я.
Против блаженного бога сражаться ты мне запретила[308].

[306] *Илиада*, VI, 129–134.

[307] *Илиада*, V, 130.

[308] *Илиада*, V, 818–820.

Поскольку Главк заговорил смелее, Диомед недоумевает, не бог ли он некий, и вспоминает приказ Афины. Поэтому он сказал, что не будет сражаться с богами.

[5.] Дионис был назван «буйствующим» без богохульных намерений. Это скорее означает, что богом овладело сакральное неистовство, мощно пылающее и неудержимо возрастающее в иступленном танце. Подобное выражение, между прочим, мы находим и в другом отрывке поэмы:

Свирепствовал Гектор, словно Арей, сотрясатель копья,
или огнь истребитель[309].

[6.] Даже в обычной речи мы говорим «они буйствуют» о тех, кто мужественно и самозабвенно реализует свои начинания, называя «буйством» фанатичную страсть, с которой эти люди предаются делу. [7.] Платон, разбирая несколько видов исступления, также допускает, что некоторые из них являются благими и божественными. [8.] Диомед не осуждает Диониса за бегство, и Гомер, руководствуясь мифами, которые передавались устно и были широко известны в народе, как бы предоставляет их действующим лицам поэмы для своевременного использования. [9.] Диомед не мог не знать миф о Ликурге, поскольку его дед Ойней был товарищем Диониса. [10.] Вполне может быть, что Диомед был хорошо знаком вообще с большинством мифов о Дионисе и знал, как умер Ликург, т. е. тот, кто сражался с Дионисом. [11.] Гомер живо, кратко и простыми словами описывает хоровод менад. [12.] А потом, вот, Ликург поднимает топор для побивания волов, и менады бегут с горы, тирсы лежат на земле, Дионис убегает в море от страха, как будто он еще ребенок, и Фетида его прижимает к себе, словно младенца. [13.] То, что Дионис испугался из-за угрозы убийцы Ликурга, размахивающего топором, и менады, убегая, уронили —

[309] *Илиада*, XV, 605.

а не выбросили — тирсы, свидетельствует об изнеженности менад и Диониса.

77. <Z 164>

[1.] *Пройт! Или сам умирай, или Беллерофонта убей ты!*[310] —

не означает, как утверждают некоторые: «погибнешь, убитый предателем, если ты его не убьешь первым». [2.] Предложение имеет нравственный характер, поскольку оно подразумевает либо: «Достойнее тебе умереть, Пройт, если не отомстишь тому, кто оскорбил тебя своим желанием обладать мною против моей воли», либо: «Желаю тебе умереть, если не пожелаешь отомстить за меня»; в последнем варианте жена его проклинает. [3.] Гомер кратко раскрыл постыдные подробности дела такими словами: «Обладать мной против моей воли»[311], — в отличие от Гесиода, который рассказал историю Пелея и жены Акастоса в мельчайших подробностях[312].

[4.] Существуют три вида любовных связей: либо мужчина желает женщину, которая не отдается, как в случае Антеи и Беллерофонта; либо женщина желает мужчину, который не берет ее, как в случае Калипсо и Одиссея; либо мужчина желает женщину, которая отдается, как в случае Эгиста и Клитемнестры. [5.] Недаром написано в *Одиссее*: «Он, желавший, привел царицу желавшую в дом свой»[313]. [6.] Четвертого вида не существует: нигде не было видно, чтобы нежелающий мужчина обладал нежелающей женщиной.

---

[310] *Илиада*, VI, 164.

[311] *Илиада*, VI, 165.

[312] *Фр.* 208 (Merkelbach R., West M. L. *Fragmenta Hesiodea*. Oxford, 1967).

[313] *Одиссея*, III, 272.

78. <Z 200–201>

[1.] Почему, по словам некоторых толкователей, Беллерофонт стал ненавистен богам и начал избегать общения с людьми, к чему и относятся следующие строки:

Сделавшись всем напоследок бессмертным богам ненавистен,
Беллерофонт по долине алейской блуждал одиноко[314]*?*

И почему обличение Главком своего предка, благодаря которому для него скоро откроется наследственная дружба с родом Диомеда, как ненавистного богам не звучит неразумно? [2.] Надо сказать следующее: не будучи еще знаком с Диомедом и не подозревая о тесной связи между их предками, Главк как раз должен был рассказать историю о своем дедушке просто и правдиво, без всяких прикрас, как в начале его искренние размышления над долей человеческой смягчили заносчивость Диомеда:

Высокодушный Тидид, для чего узнаешь ты о роде?
Сходны судьбой поколенья людей с поколеньями листьев:
Листья — одни по земле рассеваются ветром, другие
Зеленью снова леса одевают с пришедшей весною.
Так же и люди: одни нарождаются, гибнут другие[315].

Так заносчивость Диомеда была окончательно рассеяна этими уместными образами. [3.] Или, возможно, резкое изменение в судьбе его предка, наступившее после такого совершенства и процветания, служило доказательством только что процитированных стихов. Что еще было достойно его потомка <...> он не скрыл, что случилось несчастье. [4.] Так что, возможно, слова «но когда и тот человек» относятся ко всему только что сказанному о человеческом роде, как он процветает и увядает. Поэтому и на Беллерофонта,

---

[314] *Илиада*, VI, 200–201.

[315] *Илиада*, VI, 145–149.

когда ему было уготовано судьбой испытывать человеческие страдания и подчиняться общей доле человеческого рода, обрушились превратности судьбы: удачу и процветание относят к расположению богов, в то время как неудача — это знак божественной ненависти. Поэтому Главк правильно объясняет несчастья Беллерофонта враждой богов. [5.] Несчастья, которые Главк перечисляет, ясно показывают, что перемены в его судьбе имели для Беллерофонта огромные последствия. [6.] Ибо Арес убил его сына Исандра, сражающегося против Солимов, и разгневанная златобраздая Артемида убила его дочь Лаодамию. [7.] Смерть детей была для него страшным ударом: поэтому не исключено, что он от этого и стал сторониться людей и, скорбя в одиночестве, снова и снова призывал богов, потому что они стали его ненавидеть. [8.] Вероятно, его потомок знал, что бедствия, на которые Беллерофонт обрек себя, были переданы и его потомству. [9.] Поэтому правильнее сказать, что его великая скорбь была вызвана осознанием участи детей, а не меланхолией, из-за которой люди становятся отшельниками и избегают дорог, сокрушаясь над тем, что не заслуживает сокрушения. [10.] Антимах в *Лиде* пишет, что Беллерофонт убил Солимов, которых боги любили. Из-за этого считается, что боги его возненавидели. [11.] Лев в *Хризаориках* пишет, что его ненавидели все боги <...> несправедливо оклеветан перед Претом женой последнего и от писем к Иобату или Амфианакту; «сторонящийся пути людей» следует за этим. [12.] Считается, что те, кого позже будут называть писидами, раньше назывались солимами.

79. <Z 234>

[1.] *Зевс тут однако Кронион у Главка рассудок похитил*[316].

[2.] Почему Главк проявил такую щедрость, что отдал свое оружие из золота и получил взамен оружие Диомеда?

[316] *Илиада*, VI, 234.

Поэт осуждает его на том основании, что неправильно отдать то, что стоит дороже, даже если ему следовало поступить как другу.

[3.] После того, как он услышал рассказ Диомеда о щедрости своих предков, Главк подумал, что нельзя уступить им в щедрости:

Некогда дед мой Иней безупречного Беллерофонта
Двадцать удерживал дней у себя, угощая в чертогах.
Оба друг другу они превосходные дали гостинцы.
Дед мой Иней подарил ему блещущий пурпуром пояс,
Беллерофонт преподнес золотой ему кубок двуручный[317].

[4.] Услышав такое, Главк почувствовал необходимость восстановить честь своего рода таким же проявлением щедрости. [5.] Поскольку Беллерофонту ничего не стоило отдать золотую чашу в обмен на боевой пояс и в конечном итоге он действительно отдал это изделие из золота, то и Главк был вынужден отдать золото, которое было на нем. Услышав от одного из самых страшных людей того времени:

Буду тебе я отныне средь Аргоса друг и хозяин,
Ты же — в Ликии мне будешь, когда побывать там придется[318], —

и:

И обменяемся нашим оружьем. Пускай и все эти
Знают, что оба с тобою мы дедовской дружбой гордимся[319], —

[317] *Илиада*, VI, 216–220.

[318] *Илиада*, VI, 224–225.

[319] *Илиада*, VI, 230–231.

[6.] он проявил бы мелочность, если бы ответил на все другие вопросы, которые ему задавал Диомед, но стал бы отнекиваться по поводу подарков.

[7.] «Но поэт, — пишет Аристотель, — осуждает его не потому, что он отказался от предмета, который был драгоценнее предмета, полученного от Диомеда, а потому, что он бросил броню до того, как закончился бой. [8.] Хуже этого ничего нет: как будто он отказался от своей брони. [9.] Поэтому он осуждает его за отказ от того, что было дороже не в плане цены, а в плане истинной пользы. [10.] Надо иметь в виду это, когда речь идет о ценности брони».

[11.] Однако некоторые говорят, что нет слов осуждения в утверждении:

Зевс тут однако Кронион у Главка рассудок похитил (ἐξέλετο)[320].

[12.] «Похитить» (ἐξελεῖν) также означает «отличить и возвеличить», как, например, видим в стихе:

Деву, которую мне в награжденье отвели (ἔξελον) ахейцы[321].

[13.] Тут Гомер имеет в виду: «та (дева), которую они отличили и дали мне в качестве награды, чтобы чтить меня и возвеличить мое почетное положение». [14.] Иными словами, «они отделили» (ἔξελον) добычу, придав ей особое значение (ἐξαίρετον). [15.] Как правило, такая жертва предлагается богам.

[16.] Стих:

С копьями ж нашими будем с тобой и в толпах расходиться[322], —

[320] *Илиада*, VI, 234.

[321] *Илиада*, XVI, 56.

[322] *Илиада*, VI, 226.

означает: «перед всеми, чтобы они знали, что мы друзья по роду» или «пусть не только мы, но и наши люди вообще пощадят друг друга». [17.] Итак, Диомед и Главк заключили мир друг с другом на частной основе из-за родовой дружбы. [18.] Но, с другой стороны, Сарпедон и Тлеполемос, хоть и связаны узами родства и даже признают это, при столкновении в битве были отделены друг от друга смертью: один погиб, а другой был ранен[323]. [19.] Таким образом, их родство никоим образом не поспособствовало дружбе.

80. <Z 265>

[1.] Разберем следующий вопрос: почему поэт противоречит самому себе? Ибо сначала он пишет:

Силы немало вино прибавляет усталому мужу[324], —

но чуть ниже добавляет:

Ты обессилишь меня, и забуду я крепость и храбрость[325].

[2.] Так вот, решение данного вопроса было предложено многими толкователями и заключается в следующем. Гекуба, для которой вино полезно, и Гектор, который отказывается от него, — совершенно отличные друг от друга персонажи. Поэтому вполне правомерно, что противоположные мысли у Гомера озвучиваются разными голосами. [3.] Все, что поэт пишет от себя, должно быть последовательным и непротиворечивым; однако слова, которые он приписывает своим персонажам, как будто не принадлежат больше Гомеру, а [принадлежат] лицам, которые их произносят, поэтому допускаются и противоречия, как в только что рассмотренном случае. [4.] Гекубе неизвестны особенности

[323] Ср.: *Илиада*, VI, 628–662.

[324] *Илиада*, VI, 261.

[325] *Илиада*, VI, 265.

мужской усталости, поэтому она считает, что вино полезно, а Гектору такие особенности прекрасно известны, поэтому он придерживается совершенно отличного от матери мнения. [5.] Кроме того, Гекуба тогда была пожилой женщиной; в ее возрасте людей естественно и сладостно тянет к вину: обладая теплыми и влажными свойствами, вино прекрасно подходит для таких старческих тел, как у Гекубы, где преобладают холодные и сухие начала, и бодрит их. Но у Гектора молодое тело в расцвете сил.

[6.] Следует, скорее всего, указать на то, что оба высказывания о вине зависят от конкретной причины и совершенно логичны: если мы их рассмотрим, то поймем к тому же, что они не противоречивы, поскольку для каждого вопроса время и мера сильно различаются. [7.] Так и в этом случае: вино подкрепляет тех, кто умеренно поработал, но выбивает окончательно из сил тех, кто сильно утомлен, как в случае Гектора: он изможден не только от битвы, но и от поспешного бега в город. [8.] Между прочим, он отказался и от еды, а больше всего укрепляет прием пищи вместе с вином, как поэт пишет кое-где в другом месте:

Пищей, а также вином: от них ведь и сила, и храбрость[326], —

и еще:

Тот же, кто силы свои укрепил и вином, и едою,
День напролет со врагами сражаться готов непрерывно[327].

[9.] Некоторые предлагают другое решение для данного вопроса — через гипербатон [т. е. через перестановку слов]: «Прошу тебя, почтенная мать, не поднимай кубок сладкого вина; я же отказываюсь от возлияния темного вина Зевсу немытыми руками; да не могу я, забрызганный

[326] *Илиада*, IX, 706.

[327] *Илиада*, XIX, 167–168.

кровью и грязью, помолиться темнооблачному сыну Кроноса, иначе — ты обессилишь меня, потеряю я крепость и храбрость[328]», — так что он отказывается сделать возлияния богам из-за грязных рук, и благодаря этому акту благочестия он не становится объектом гнева богов. [10.] Обсуждаемый вопрос решается и следующим образом: «мощь» тут принимает два смысловых оттенка, основанных на понятии «страсть-гнев» и на понятии «сила». [11.] Итак, Гекуба говорит, что вино по своей природе подкрепляет силы пьющего, а Гектор говорит, что страсть и гнев от вина ослаблены, в результате чего вино и война несовместимы.

81. <Z 273>

[1.] Почему, несмотря на то, что статуя Паллады изображена стоя, Гектор увещевает мать положить пеплос на колени?

Взяв, на колени его возложи пышнокудрой Афине[329].

[2.] Итак, некоторые говорят, что многие статуи Паллады изображены в сидячем положении. [3.] Другие говорят, что Гектор имел в виду все тело Афины, но упомянул только одну его часть, как в выражении «пышнопоножные мужи ахейцы»[330].

[4.] Иные утверждают, что образ «коленей» символизирует акт моления. [5.] Ибо поэт пишет:

Впрочем, ведь все еще это лежит у бога на коленях[331], —

т. е. суть жертвоприношения заключается в мольбе и взывании к богам. [6.] Таким образом, положить пеплос «на

328 *Илиада*, VI, 265.

329 *Илиада*, VI, 273.

330 *Илиада*, I, 17.

331 *Илиада*, XVII, 514.

колени Афины» означает «посвятить его богине в дополнение к молитве».

[7.] Другие, наконец, говорят, что Гомер привык использовать «на» вместо «рядом», как в стихах «он, пастухом, возле овец[332] сочетался любовью»[333] и «она сидела рядом с очагом»[334]. [8.] Таким образом, «на колени» означает «возле колен».

82. <Z 433> (*)

Войско же наше поставь у смоковницы[335].

[1.] Не годится и не подобает женщине распоряжаться, [как это делает] Андромаха: «Войско же наше поставь у смоковницы». [2.] Решение — в [ее] личности. Ведь [именно] такой представлена Андромаха [в поэме]. Она [также] ухаживает и за конями [Гектора] как имеющая [в этом] опыт[336].

83. <Z 488–489>

[1.] Некоторые исследовали следующий вопрос: почему Гомер называет судьбу «неизменной»[337], а в *Одиссее* как бы противоречит самому себе и пишет:

Так и Эгист: не судьбе ль вопреки он супругу Атрида
Взял себе в жены, его умертвив при возврате в отчизну[338]?

---

[332] В греческом оригинале: «ἐπ' ὄεσσι» (буквально: «на овцах»). — *Прим. перев.*

[333] *Илиада*, VI, 25.

[334] *Одиссея*, VI, 52. В греческом оригинале: «ἐπ'εσχάρῃ», (дословно: «на очаге)» — *Прим. перев.*

[335] *Илиада*, VI, 433.

[336] Ср.: *Илиада*, VIII, 185–190.

[337] *Илиада*, VI, 488–489.

[338] *Одиссея*, I, 35–36.

[2.] Вопрос может быть разрешен, если мы докажем, что у Гомера судьба определена трояко: она может быть «роком», «уделом», «личным долгом». [3.] Ведь когда Гомер пишет:

Все, свою часть получив, блистательный пир пировали[339], —

он имеет в виду «участь». [4.] Но когда он говорит, что

Быстро смежила багровая смерть с многомощной судьбою[340], —

он имеет в виду «рок». [5.] А когда пишет о бегущих троянцах: «Они пересекали канаву не в соответствии с судьбой»[341], то подразумевает: «не в соответствии с собственным долгом, а постыдно». [6.] Итак, ссылаясь на упомянутые выше примеры, в стихе

Я утверждаю, что ни один человек не избежал судьбы[342], —

Гомер подразумевает «рок», но когда говорит: «Так и Эгист: не судьбе ль вопреки», он подразумевает не «рок», а «нарушение собственного долга».

[7.] Неприлично и неправильно совращать женщин, которые были выданы замуж за другого. Кроме того, многие слова о «судьбе» — не от самого Гомера, а от различных персонажей его поэм, которые были использованы в качестве нарративных образов. [8.] В приведенных примерах то Гектор обращается к Андромахе, то Зевс говорит. [9.] Поэтому

---

339 *Одиссея*, III, 66

340 *Илиада*, V, 83.

341 *Илиада*, XVI, 367. В тексте приведен дословный перевод (перевод К. Наполи). Поэтический перевод В. В. Вересаева таков: «Все в беспорядке бежали назад».

342 *Илиада*, VI, 488. Дословный перевод (перевод К. Наполи). Поэтический перевод В. В. Вересаева: «Ну а судьбы не избегнет, как думаю я, ни единый».

вполне естественно, что их слова противоречат друг другу. [10.] Подобным образом, когда Гомер пишет об эллинах:

Так бы, судьбе вопреки, и вернулись домой аргивяне[343], —

под «судьбой» следует понимать «личный долг». [11.] А вот тут Гомер воспринимает «судьбу» как неизменный рок, когда пишет:

Но и тебе суждено, Ахиллес, на бессмертных похожий,
Гибель принять под высокой стеною богатых троянцев[344].

[12.] Процитируем еще один стих:

...но судьбою
Был завлечен на войну за Приама с его сыновьями[345].

[13.] В поэме становится очевидно, что судьба управляет не только людьми, но даже богами, как сам Арес признает:

Пусть даже мне суждено, пораженному молнией Зевса,
С трупами вместе валяться[346]...

[14.] или как сам Посейдон говорит Ириде:

Страшное горе, однако, и сердце, и дух мне объемлет,
Что равноправного он, наделенного равною долей
Так раздражать позволяет себе оскорбляющим словом[347].

Из этих стихов ясно, что для Гомера судьба сильнее и выше самих богов.

---

[343] *Илиада*, II, 155.

[344] *Илиада*, XXIII, 80–81.

[345] *Илиада*, V, 613–614.

[346] *Илиада*, XV, 117–118.

[347] *Илиада*, XV, 208–210.

[15.] Потому Гомер пишет, что даже Зевс, самый могущественный из всех богов, подчиняется судьбе и не разрешил «освободить от смерти скорбной»[348] «смертного мужа, издревле уже обреченного роком»[349], которого все считали его сыном, но

Капли кровавые начал он сеять на черную землю,
Чествуя милого сына[350].

[16.] Поэтому и Патрокл говорит:

Гибельным роком сражен я и сыном Лето[351].

[17.] Таким же образом говорится о Геракле:

Смерти не мог избежать и Геракл многомощный, который
Был наиболее дорог владыке Крониону-Зевсу:
Все-таки Геры вражда и судьба одолели Геракла[352].

[18.] В другом месте Гомер пишет:

Но ожидания наши не все исполняет Кронион.
Ту же нам землю обоим судьбой суждено окровавить[353].

[19.] Гефест тоже обещает отдать оружие, но отказывается отвратить удары Судьбы:

О, если б сына Пелея, когда ему время настанет,
Мог бы от смерти ужасной избавить я так же успешно[354].

---

[348] *Илиада*, XVIII, 442.

[349] *Илиада*, XVI, 441.

[350] *Илиада*, XVI, 459–460.

[351] *Илиада*, XVI, 849.

[352] *Илиада*, XVIII, 117–119.

[353] *Илиада*, XVIII, 328–329.

[354] *Илиада*, XVIII, 464–465.

[20.] Но остановимся здесь: количество стихов, где Гомер без всякого сомнения называет «рок» неизбежным, бессчисленно.

84. <Z 491>

[1.] «Шерсть на веретене» (ἠλάκατα) отличается от «веретена» (ἠλακάτη). [2.] Разница заключается в следующем: веретено означает приспособление из дерева, где прядильщик прядет шерсть, в то время как *lakata* означает саму шерсть, которую прядут на том станке.

[3.] Гомер хорошо проиллюстрировал значение слова «веретено» в *Одиссее*:

...сверху лежало
Веретено золотое с фиалково-темною шерстью[355].

[4.] Он написал «лежало», потому что станок был длинным и с гладкой поверхностью. [5.] А шерсть на веретене он охарактеризовал так:

Тонкие нити прядущая цвета морского пурпура[356], —

к чему можно добавить: «Возле нее веретена вертите»[357].

[6.] Гомер еще пишет о золотом веретене:

Кроме того, и жена одарила богато Елену:
Веретено золотое и ларчик дала на колесах...
...Его-то служанка
Фило несла на руках и поставила возле Елены,
Пряжею полный искусно сработанной...[358].

---

[355] *Одиссея*, IV, 135.

[356] *Одиссея*, VI, 306.

[357] *Одиссея*, XVIII, 315.

[358] *Одиссея*, IV, 130–131; IV, 133–134.

[7.] Артемида, которая обладает золотым луком, названа и «златоверетенной», благодаря сходству формы ее лука с веретеном:

Гера богиня сошлась с Артемидою, сыплющей стрелы,
Шумною, золотострельной[359]*, родною сестрой*
Дальновержца[360].

ПЕСНЬ СЕДЬМАЯ

85. <Н 8–10> (*)

Там Александр ниспровергнул Менесфия, жившего в Арне,
Ареифоева сына, которого палиценосец
Ареифой породил с волоокою Филомедусой[361].

[1.] Невозможно, чтобы Менесфий, будучи сыном палиценосца (τοῦ κορυνήτου)[362], сражался [в этой битве]. [2.] Ведь он должен быть старше Нестора, если палиценосца убил Ликург[363], который, состарившись, отдал палицу Эревфалиону[364], а того убил Нестор, самый молодой из [них] всех[365]. [3.] Решение — в слове: ведь [Менесфий] носил то же имя, что и [его] сын, и когда [Гомер] говорит: «палиценосец»[366],

[359] В данном случае, перевод Вересаева («золотострельной») значительно отличается от древнегреческого оригинала, где мы находим именно χρυσηλάκατος, т. е. «златоверетенная». — *Прим. перев.*

[360] *Илиада*, XX, 70–71.

[361] *Илиада*, VII, 8–10.

[362] «Палиценосец» (κορυνήτης) — прозвище беотийского царя Ареифоя.

[363] Ср.: *Илиада*, VII, 142.

[364] Ср.: *Илиада*, VII, 148–149.

[365] Ср.: *Илиада*, VII, 153–155.

[366] Ср.: *Илиада*, VII, 8.

он называет так не Менесфия [старшего], а Ареифоя, отца Менесфия; так что «палиценосец» — это дед Менесфия.

86. <Н 229–230>

[1.] Почему Аякс рассказал Гектору об обиде Ахилла [на Агамемнона]? [2.] Не подобает и не свойственно осмотрительному человеку выдавать врагу подробности о конфликтах в собственном стане. [3.] Возможно, он так поступил потому, что троянцы не могли не узнать об этой обиде: ее признаки были ощутимы везде. [4.] К тому же не забудем, что тайна была еще раньше раскрыта Аполлоном троянцам в следующих стихах:

И не свирепствует здесь Ахиллес быстроногий сегодня:
Всё пред судами свой гнев переваривать он продолжает[367].

[5.] С другой стороны, раскрытие тайны эллинского стана было бы закономерно, даже если бы троянцы и не знали ничего о ней: ведь, благодаря Аяксу, они точно узнали, что Ахилл не умер от чумы.

[6.] Согласно Аристотелю, Гектор предполагает, что Ахилл уклоняется от своего долга, потому что ему стало страшно, и заключает, что и он, и остальные троянцы сильнее Ахилла. [7.] Именно поэтому Аякс говорит:

Гектор, теперь, как один на один мы с тобою сойдемся,
Ясно увидишь ты, есть ли средь нас и другие герои,
После[368] *Пелида, фаланг разрывателя с львиной душою*[369].

---

[367] *Илиада*, IV, 512–513.

[368] В переводе Вересаева находим «кроме», которое, однако, не соответствует полностью оригиналу μετ' Ἀχιλλῆα («После Ахилла») и усложняет понимание дальнейшего толкования Порфирия. Поэтому мы решили заменить «кроме» наречием, присутствующим в оригинале, т. е. «после». — *Прим. перев.*

[369] *Илиада*, VII, 226–228.

Чтобы вызвать ужас в сердце Гектора, Аякс ему напоминает о превосходстве Ахилла, в трусость которого Гектор стал уже все больше и больше верить. Поэтому Аякс поступил разумно, раскрыв Гектору истинные причины отсутствия Ахилла на поле боя.

[8.] Сложно решить, слова Аякса «после Ахилла» означают ли «после смерти Ахилла», или «после него по отваге», или просто «все мы, эллины, как он». [9.] Остается ясным только следующее: Аяксу необходимо было раскрыть душевное состояние Ахилла и связать его отсутствие всего лишь с его обидой; Ахилл не умер, не отплыл: он «переваривает обиду», и

Праздно лежит он близ гнутых своих кораблей мореходных[370].

[10.] Впрочем, знатные и отважные люди легко забывают обиды.

ПЕСНЬ ВОСЬМАЯ

87. <Θ 1>

[1.] Уже было сказано о том, какими эпитетами «Заря» (ἠῶς) названа у Гомера. [2.] «В шафранном платье» и «Розоперстая» применяются, когда речь недвусмысленно идет о божестве. [3.] Поскольку эти эпитеты придуманы в связи с видимыми характеристиками [наступления] дня, в данном толковании мы рассмотрим виды зрительного восприятия, которые поспособствовали их образованию.

[4.] Итак, я утверждаю, что под цветом шафрана Гомер подразумевает слабый свет наступающего дня, еще теснимый ночным мраком. [5.] Наоборот, когда поэт пишет:

[370] *Илиада*, VII.229–230.

Но лишь взошла розоперстая, рано рожденная Эос[371], —

под розовым цветом подразумеваются ставшие уже совсем слабыми следы ночного мрака, рассеянного лучами утра. [6.] Подобное различие еще лучше проиллюстрировано стихами, где Гомер, упомянув звезду Зареносец, называет Зарю «в шафранном платье» на том основании, что она наступает, пока еще везде темно:

Уже взошел Зареносец, земле возвещая о свете,
Следом в платье шафранном Заря распростерлась над морем[372].

[7.] В другом месте[373] сначала утро наступает в виде зари «в шафранном платье», но чуть ниже Гомер уже применяет эпитет «розоперстая»:

Рано рожденная, в небе взошла розоперстая Эос[374].

[8.] В стихе:

В платье шафранном Заря простиралась над всею землею[375], —

Гомер придает глаголу «простираться» значение «расходиться, распространяться»[376] и предлагает читателю два нюанса, на которых стоит остановиться. [9.] Во-первых, он сказал: «простиралась над всею землею», указывая на продолжительность действия, а не на его завершенность, как это было бы, если бы он применил глагольную форму

[371] *Илиада*, I, 477.
[372] *Илиада*, XXIII.226–227.
[373] *Илиада*, XXIV.695.
[374] *Илиада*, XXIV.788.
[375] *Илиада*, VIII.1.
[376] Как в предложении: «Они расходились по стану» (*Илиада*, I, 487).

«простерлась». [10.] Поскольку вселенная и земля имеют сферическую форму, солнце не восходит одновременно над всей землей и день не наступает повсюду в один и тот же час. Поэтому Гомер весьма правильно пишет «простиралась», представляя наступление и дальнейшее течение дня как продолжительное действие, которое в разных местах происходит в разное время. [11.] Во-вторых, опять отмечу склонность Гомера отождествлять очеловеченный божественный образ, олицетворяющий явление, с самим явлением.

[12.] Ведь божество «в шафранном платье», т. е. оно изображено словно чувственно воспринимаемое, одушевленное и телесное существо, но свет, исходящий от Зари как богини, распространяется по всей земле. [13.] Очеловечив телесный образ богини через эпитет «в шафранном платье», Гомер отождествляет ее со светом, исходящим от нее, и говорит, что это она, а не свет от нее, распространяется по миру: «В платье шафранном Заря простиралась над всею землею». [14.] Необходимо понять: распространилось над землей не само тело богини, а свет, ею излучаемый. [15.] Однако Гомер знает, что у каждого явления должен быть и очеловеченный божественный образ, его олицетворяющий. [16.] Прошу настоятельно понять: Гомер сознательно отождествляет очеловеченный божественный образ, олицетворяющий некое явление, с самым явлением и в тех случаях, когда речь идет о других божествах, — мы имеем в виду в первую очередь образ ночи. В некоторых стихах Гомер пишет о ночи как о простом явлении:

Уж надвигается ночь, — хорошо покориться и ночи[377];

Ночи теперь бесконечно длинны[378];

Ведь из ночей-то всегда и родятся опасные ветры[379].

[377] *Илиада*, VII, 282, 293.

[378] *Одиссея*, XV, 392.

[379] *Одиссея*, XII, 286.

В других стихах ночь представлена как очеловеченная богиня:

Если бы Ночь не спасла: равно она всех укрощает.
К ней я, спасаясь, прибег...[380] –

и:

Он быструю Ночь оскорбить не решился[381].

[17.] То же самое можно сказать и об образе молодости. Это у Гомера и явление, и очеловеченный божественный образ:

...На скорбь осудили нас боги.
Не пожелали они, чтобы мы, оставаясь друг с другом,
Молодость прожили в счастье[382].

Молодость олицетворяет и силу, которая так обильна в ее пору:

Как еще мог полагаться на юность свою и на руки[383];
Также годами не стар он[384].

[18.] Во всех выше приведенных стихах молодость представлена как простое явление. [19.] Когда же речь идет о богине, олицетворяющей ее, то находим следующие стихи:

...Владычица Геба
Нектар богам разливала[385];

[380] *Илиада*, XIV, 259–260.
[381] *Илиада*, XIV, 261.
[382] *Одиссея*, XXIII, 210–212.
[383] *Одиссея*, VIII, 181.
[384] *Одиссея*, VIII, 136–137.
[385] *Илиада*, IV, 2–3.

...Геба омыла его[386].

[20.] Гомер представляет Гебу среди богов, которые не стареют и вечно молоды, как виночерпия и служанку.

[21.] Из всего сказанного можно понять, почему Гомер называет Амфитриту «многостонущей» в следующих стихах:

...хватают и больших
Чудищ, каких в изобилье пасет у себя [многостонущая]
Амфитрита[387].

[22.] Напротив, Амфитрита называется «славной» вот в этих стихах:

Иль чтоб не выслало мне божество одного из огромных
Чудищ из моря, питаемых в нем Амфитритою славной[388].

[23.] Богиня, великое божество, названа «славной», но она является «многостонущей», когда Гомер изображает ее очеловеченной богиней, олицетворяющей море.

[24.] Можно наблюдать ту же саму параллель и в отношении к Земле. Когда о ней говорят как о богине [тогда сказано]:

Пусть мне свидетели будут Земля и широкое Небо[389].

Но когда о ней говорят как о простой планете, мы читаем: «Солнце, Земля и богини Эринии»[390]. [25.] Подобным же образом Гомер называет «Водой Стикс» богиню, которая и получила соответствующий эпитет «стиксовая», в то время как простое обозначение места в Аиде передано

[386] *Илиада*, V, 905.

[387] *Одиссея*, XII, 96–97. В переводе В. В. Вересаева ἀγάστονος («многостонущей») отсутствует. — *Прим. перев.*

[388] *Одиссея*, V, 421–422.

[389] *Илиада*, XV, 36.

[390] *Илиада*, XIX, 259.

следующим образом: «Стиксовы воды, подземно текущие»[391]. У Гомера есть еще реки, отождествленные с богами, как, например, Алфей, Аксий, Сперхей, которые, согласно поэту, породили и несколько народов, и величественный Ксанф. [26.] Когда Гомер не уточняет имя речного божества, он передает слова молящегося следующим образом:

Кто бы ты ни был, владыка, внемли мне![392] —

[27.] так Одиссей взмолился к безымянной реке, хотя каждая река должна быть отождествляема с определенным божеством. [28.] Гомер признает существование и богинь источников — он их называет «нимфами»: «Нимфы источников, дочери Зевса»[393], — а так же гор: «Нимфы гор, дочери Зевса»[394]. [29.] Таким образом, Гомер верил в то, что все наполнено силой богов.

88. <Θ 2>

[1.] *Созвал Зевес молнелюбец бессмертных богов на собранье* (ἀγορή)[395].

[2.] Собрание — это место, где обсуждаются всякие вопросы, как читаем в стихе: «Все на собранье сидели унылые»[396]; но слово ἀγορή может означать и публичную речь, как читаем в стихе:

...На собраньях, когда в состязанье
Юноши словом вступали, не многим давал он победу[397], —

[391] *Илиада*, XV, 37.
[392] *Одиссея*, V, 445.
[393] *Одиссея*, XVII, 240.
[394] *Илиада*, VI, 420.
[395] *Илиада*, VIII, 2.
[396] *Илиада*, IX, 13.
[397] *Илиада*, XV, 283–284.

а также, собственно, самое действие — собираться для обсуждения некоего вопроса:

В день же десятый созвал Ахиллес народ на собранье[398].

[3.] Но в разбираемом стихе мы читаем: «собрание богов», — т. е. множество богов, «скопление», как в стихе:

Встал, всколебался народ, как огромные волны морские[399].

[4.] Иногда Гомер называет собрание или скопление каких-либо предметов или людей ἀγῶν: «в корабельном погибшего стане»[400]. [5.] Слово ἀγῶν в значении «собрание» происходит не от глагола «говорить» (ἀγορεύειν), а от глагола «собирать» (ἀγείρεσθαι): сравните, например, «собирая вместе (ἀγείροντες) мужчин»[401] и «они созывали и собирали (ἠγείροντο) людей»[402].

[6.] После того как они были созваны, «они собрались» (ἤγερθεν)[403], и когда они оказались на одном месте, «они были собраны»[404]. [7.] «Они постепенно собирались» (ἠγερέθοντο)[405] означает «собираться по одному», в то время как «они собрались» (ὁμηγερέες) означает, что, будучи собраны, они все находятся на одном и том же месте. [8.] Поэтому, когда те, которые собирались по одному, в конце концов сошлись на одном и том же месте,

398 *Илиада*, I, 54.
399 *Илиада*, II, 144.
400 *Илиада*, XV, 428.
401 *Илиада*, XI, 770.
402 *Илиада*, II, 52.
403 *Илиада*, I, 57.
404 *Илиада*, I, 57.
405 *Илиада*, II, 304.

С места поднявшись, пред ними сказал Ахиллес
быстроногий...[406].

[9.] Достаточно убедительно аргументируют свои наблюдения те толкователи, которые объяснили τερπικέραυνος не как «Громолюбец», но, образовав τρεπικέραυνος через перестановку буквы ρ, как «Тот, который обращает врагов в бегство громом». Они основывают свои доводы на том, что Гомер назвал животных, с которых сдирают кожу, δαρτά, а не δρατά[407]. Кроме того, сердце (καρδίαν) он иногда называет κραδίην[408]. Т. е. у Гомера часто наблюдается перестановка буквы ρ.

[10.] Далее, ἀγορεύειν означает «произносить публичную речь»:

Встал благородный Египтий и речь пред собранием начал[409], —

а также «разговаривать, обсуждать», как видим в стихе:

Так Диомед и Сфенел меж собою вели разговоры[410].

[11.] Однако «собирать вместе» (ἀγείρειν) означает «созвать», как читаем в стихе: «Я людей созвал»[411]; «подстрекать, ободрять, возбуждать», как читаем в стихе: «Дух у Троян возбуждать»[412] и через эллипс: «Я ведь в него уж стрелял»[413] или

[406] *Илиада*, I, 58.
[407] *Илиада*, XXIII, 169.
[408] *Илиада*, I, 395.
[409] *Одиссея*, II, 15.
[410] *Илиада*, V, 274.
[411] *Одиссея*, II, 41.
[412] *Илиада*, V, 510.
[413] *Илиада*, V, 188.

Ранил и кровь их пролил я, и только сильней раззадорил![414] —

где «сильней раззадорил» заменяет «разозлил», «возбудил».

89. <Θ 5>

[1.] В речи Зевса, начинающейся так:

Слушайте слово мое, о боги, и вы, о богини[415]*!* —

как может соответствовать достоинству Зевса то, что он созвал собрание по поводу военной доблести ахейцев, но в дальнейшем[416] <...> ливней и громов, так что они были побеждены, достаточно объяснено. Зевс также намерен расторгнуть союз между Герой и Афиной, потому что они были самыми главными противницами его решения. Однако он обращается своей речью как бы к общему собранию богов, в том числе и к тем, кто защищал Трою. Таким образом, внешне как бы и не угрожая открыто ни Гере, ни Афине, [2.] Зевс, несмотря на это, все равно выдает себя, обращаясь с особенным вниманием именно к богиням, и, озвучивая свои приказы, в первую очередь акцентирует внимание опять же на последних:

Чтобы никто из бессмертных, ни женщина-бог, ни мужчина[417].

Без всякого сомнения, этот вопрос убедительно разрешен.

[3.] Остается еще один вопрос: почему Зевс, пообещав поддержку троянцам, не сразу дарит им победу в самом начале поэмы, но после поражения и гибели многих из них? [4.] Толкователи считают, что он так поступил, потому что сначала нужно было наказать их за нарушенную клятву.

---

[414] *Илиада*, V, 208.

[415] *Илиада*, VIII, 5.

[416] *Илиада*, VIII, 133–134.

[417] *Илиада*, VIII, 7.

[5.] Дело в том, что Гомер свои мысли передает через речи своих персонажей. [6.] Например, Агамемнон говорит:

Зевс громовержец, живущий в эфире, высоко царящий,
Мрачной эгидою сам затрясет над народом троянцев
В гневе за их вероломство...[418].

Но, по мере того как эллины в поэме наглеют, Гомер вносит в сюжет рассказа помощь Зевса троянцам. [7.] Поэт не любил однообразия в повествовании и всячески избегал его: было бы однообразно как раз просто описывать, как эллинов побеждают на поле боя троянцы. Поэтому он обогащает описание этого поражения различными сюжетными деталями. [8.] Вот, в первом бою он описывал, как боги помогают обеим сторонам, в то время как во втором бою один Зевс помогает варварам, а в третьем бою, наоборот, сам Зевс разрешает: «Помогайте обеим сторонам, кому душа пожелает»[419]. [9.] Таким образом Гомер вносил сюжетное разнообразие в поэму. Итак, и этот вопрос разрешен.

[10.] Однако Гомер не раскрывает смысл сказанного Зевсом в следующих стихах:

...чтобы все без изъятья
То, что скажу, исполняли! Пора с этим делом кончать мне![420]

[11.] Эти стихи непонятны, потому что Зевс не объясняет, что он собирается делать: его намерения остаются тайными. [12.] А смысл его слов таков: «Пусть никто из богов не

[418] *Илиада*, *IV*, 166–168.

[419] *Илиада*, XXI, *25*.

[420] *Илиада*, VIII, 8–9. Перевод Вересаева не соответствует древнегреческому оригиналу: ἀλλ' ἅμα πάντες αἰνεῖτ', / ὄφρα τάχιστα τελευτήσω τάδε ἔργα, дословный перевод которого таков: «Но смиритесь все уже, / чтобы я как можно быстрее довел до конца эти дела». В дальнейшем эти строки будут цитироваться в дословном переводе для лучшего понимания комментария Порфирия. — *Прим. перев.*

посмеет помешать тому, что я хочу совершить». Он намерен это полностью довести до конца, для того, чтобы

...Ахиллесу
Почесть воздать и побольше ахейцев сгубить пред судами[421].

[13.] Зевс говорит:

...невозвратно то слово, вовек непреложно
И не свершиться не может, когда головою кивну я[422].

[14.] Затем он утверждает следующее:

...Но смиритесь все уже,
Чтобы я как можно быстрее довел до конца эти дела.

Стоит вспомнить по этому поводу пословицу: «Не говори громко, пока не увидишь его умирающим», т. е. «Пусть громко и грозно говорящий не смутит тебя». [15.] Иными словами, Зевс, сознательно не раскрывая истинный смысл своих слов, может быстро довести до конца задуманное, но его намерения как бы выдаются в стихе:

Если ж замечу, что кто из богов, отделясь потихоньку[423]...

[16.] Поэтому уточнение «кто из богов» отнюдь не лишнее, ведь Зевс начинает свою речь не с того стиха, а с этого:

---

421 *Илиада*, II, 3–4.

422 *Илиада*, I, 526–527.

423 *Илиада*, VIII, 10. Перевод Вересаева не соответствует древнегреческому оригиналу: ὃν δὸ ἂν εγὼν απάνευθε θεῶν εθέλοντα νοήσω, дословный перевод которого таков: «Если я кого-то увижу из богов, желающего тайком [помочь эллинам или троянцам]». В дальнейшем эти строки будут цитироваться в дословном переводе для лучшего понимания комментария Порфирия. — *Прим. перев.*

...Но смиритесь все уже,
Чтобы я как можно быстрее довел до конца эти дела, —

но раскрывает его истинные намерения именно следующий стих:

Если я кого-то увижу из богов, желающего тайком...

[17.] Некоторые толкователи считают, что «желающего тайком» — лишнее. Ибо Зевсу следовало бы сказать: «Если я увижу, что кто-то из богов помогает троянцам». [18.] Однако это уточнение не лишнее, потому что истинный смысл сказанного Зевсом таков: «Если я увижу кого из богов, желающего тайком (т. е. против моей воли) помочь троянцам или данайцам».

90. <Θ 39–40>

[1.] *Тритогенея, не бойся, дитя мое милое! Это*
Я говорю не всерьез, а к тебе я вполне благосклонен[424].

Смысл этих стихов смутен, что толкнуло некоторых толкователей считать их поздней вставкой. [2.] Неясность исходит от πρόφρονι («серьезный, строгий»), поскольку толкователи полагают, что поэт придал этому прилагательному его дословное значение. Иначе говоря, по их мнению смысл сказанного Зевсом заключается в следующем: «Я это утверждаю не с серьезными намерениями». [3.] Однако я считаю, что в данном случае не стоит толковать прилагательное согласно его дословному значению. Скорее всего, тут приставка πρό используется как синоним приставки ὑπέρ, т. е. «во имя чего-то, ради кого-то». Подобное применение — регулярное явление в *Илиаде*. Вспомним, например: «Для господина стараясь свирепого»[425], т. е. «ради господи-

[424] *Илиада*, VIII, 39–40.
[425] *Илиада*, XXIV, 734.

на свирепого стараясь»; или: «Необходимость гнала их за жен и детей своих биться»[426], т. е. «ради жен и детей своих». [4.] Поэтому в рассматриваемом отрывке можно передать слова Зевса следующим образом: «Не ради строгости и не как тиран говорю это: я хочу быть мягким и великодушным». [5.] Кроме того, тут τοί применяется как вставное дополнительное слово, а не как личное местоимение в дательном падеже σοί[427]. [6.] Так что слова Зевса ясны и логичны: они указывают на правителя, желающего быть по-царски великодушным, не являя тиранической жестокости; ведь те, кто говорит угрожающе, показывают немилосердное расположение духа, которое Гомер в других местах поэмы еще называет своенравным и жестким.

91. <Θ 53–54>

[1.] *Длинноволосые мужи-ахейцы, поспешно поевши,*
Стали в становьях своих облекаться для битвы в доспехи[428].

[2.] Прием пищи ранним утром, как в процитированном отрывке, называется ἄριστον. Вспомним, например:

Завтрак готовили рано поутру, огонь разложивши[429].

Вечерний же прием пищи называется δόρπον. Однако обе трапезы имеют и общее название δεῖπνον («обед»), как можно увидеть в стихе: «В час же [вечерний], как муж-лесоруб начинает обед свой готовить»[430]. [3.] Вопреки мнению некоторых толкователей, во второй части рассматриваемого двустишия («Стали в становьях своих облекаться для

[426] *Илиада*, VIII, 57.

[427] Иначе говоря, согласно Порфирию, нужно прочитать не «а к тебе я вполне благосклонен», а «я же вполне великодушен». — *Прим. перев.*

[428] *Илиада*, VIII, 53–54.

[429] *Одиссея*, XVI, 2.

[430] *Илиада*, XI, 86.

битвы в доспехи»[431]) нет риторической фигуры перестановки приставки ἀπὸ (не ἀπὸῇ θωρήσσοντο, а ἀπεθωρήσσοντο, т. е. «они стали снимать доспехи»), потому что Гомер сначала четко пишет ἀπὸ δ' αὐτοῦ (т. е. «после завтрака»), и только потом добавляет «они стали вооружаться» (θωρήσσοντο). [4.] Значение этого предложения совершенно ясно, и поэтому нет нужды предполагать разночтения.

92. <Θ 53–54> (*)

Ужин вкусили ахейцы, что волосы пышные носят,
Быстро в шатрах и в доспехи стали потом облачаться[432].

[1.] [Гомер] также называет «ужином» (δεῖπνον) и ранний завтрак (τὸ ἑωθινὸν ἀκρατίσμα): «завтрак (ἄριστον) готовили рано поутру, огонь разложивши»[433]. [2.] А предшествующие [слова]: «и в доспехи стали потом облачаться (ἀπὸ δ' αὐτοῦ θωρήσσοντο)» — это не перестановка, как некоторые считают, [из] ἀπεθωρήσσοντο δὲ αὐτοῦ, но [Гомер] говорит, что они стали облачаться в доспехи потом, после завтрака. [3.] Эта фраза не очень [тщательно] отделана, поэтому [ее] смысл ускользает.

93. <Θ 58>

[1.] *Настежь раскрылись ворота. Войска через них устремились*[434].

[2.] В этом стихе Гомер говорит не только о воротах Илиона, но и о тех, которые охраняли эллинский корабельный стан. [3.] Стих:

---

[431] В древнегреческом оригинале: ἀπὸ δ' αὐτοῦ θωρήσσοντο.

[432] *Илиада*, VIII, 53–54 (перевод Л. И. Щеголевой).

[433] *Одиссея*, XVI, 2.

[434] *Илиада*, VIII, 58.

Сблизясь, на месте одном очутились враждебные рати[435], —

подтверждает эту гипотезу. [4.] Потом Гомер пишет, что вражеские рати наконец сошлись, и щиты, копья и тела врезались друг в друга. [5.] И продолжает:

...Ударялись щиты друг о друга
Выпуклобляшные[436]...

[6.] Это потому, что они ударились друг о друга, т. е. троянские щиты ударились об эллинские, а эллинские — о троянские.

94. <Θ 70>

[1.] *Бросил два жребия смерти, несущей печаль и страданья*[437].

[2.] Мы не соглашаемся с мнением Эсхила, который написал *Психостасию* и считал, что κῆρ означает не «жребий», а «сердце»[438], поскольку слово κὴρ означает «жребий», когда бывает женского рода, но означает «сердце», когда склоняется в среднем роде. В последнем случае, оно пишется κῆρ (циркумфлексом) и в метрическом стихосложении читается как κέαρ. [3.] Если бы Гомер имел в виду «сердце», он написал бы не δύο κῆρε через ε, но δύο κῆρα через α.

[4.] Гомер сам объяснил четко, что такое κὴρ, в стихе:

...Ахейских сынов преклонился
День роковой...[439].

---

[435] *Илиада*, VIII, 60.

[436] *Илиада*, VIII, 62–63.

[437] *Илиада*, VIII, 70.

[438] Snell B., Kannicht R., Radt S. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Berlin, 1975–85. T. 3. P. 374–376.

[439] *Илиада*, VIII, 71–72.

[5.] В качестве оборота, аналогичного ἡ κὴρ τῶν αχαιῶν («жребий Ахейцев»), он выбрал именно «день роковой ахейских сынов».

[6.] Жребий был воспринят как общая судьба как для всех эллинов, так и для всех троянцев. [7.] Поэтому Гомер уточняет: «участь ахейцев»[440]. Как «конь» врага означает множество врагов, так участь ахейцев означает «общую судьбу». [8.] То, что участь эллинов опустилась на землю, означает, что она была тяжелее [на весах судьбы], в то время как участь троянцев поднялась ввысь, что означало перевес в их пользу. [9.] Символически Гомер описывает опускающееся на землю как добычу подземного мира, в то время как участь, поднимающаяся ввысь, олицетворяет полноту жизни. [10.] Это потому что высь небесная — это жизнь, а подземный мир приносит смерть. [11.] Не уразумев этого, некоторые толкователи стали сомневаться в подлинности следующих стихов:

...До земли опустилася участь ахейцев.
Участь троянцев наверх поднялась до широкого неба[441], —

поскольку считали, что глагол εζέσθην («они опустились») проспряжен в двойственном числе: ведь общепринято считать, что Гомер представляет участь эллинов и троянцев поставленной на двух весах.

[12.] Однако εζέσθην — не двойственное число. Эта глагольная форма заменяет ἕζοντο («они оставались опущенными»), так же как читаем в стихе: «Обагрилися (μιάνθην)

[440] *Илиада*, VIII, 73.

[441] *Илиада*, VIII, 73–74. Перевод Вересаева не соответствует древнегреческому оригиналу: Αἱ μὲν αχαιῶν κῆρες επὶ χθονὶ πολυβοτείρῃ / εζέσθην, τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄερθεν, дословный перевод которого таков: «Судьбы ахейцев опустились до земли-кормилицы, / а судьбы троянцев поднялись до широкого неба». В дальнейшем эти строки будут цитироваться в дословном переводе для лучшего понимания комментария Порфирия. — *Прим. перев.*

пурпурной кровью стройные бедра»[442], где μιάνθην используется для множественного числа вместо глагольной формы εμιάνθησαν. [13.] Если бы в только что процитированном стихе речь шла о двойственном числе, то Гомер написал бы: «оба бедра обагрились (μιανθήτην)». То же самое можно сказать о следующих глагольных формах: κλινθήτην, т. е. «оба приникли», и ἡσθήτην, т. е. «оба наслаждались». [14] Поэтому εζέσθην используется вместо εζέσθησαν и означает просто «они опустились», так же как κόσμηθεν («оба были выстроены») используется вместо εκοσμήθησαν и означает «они были выстроены».

95. <Θ 75–76>

[1.] *...Зевес загремел и ударил*
громом горящим...[443].

[2.] Почему Гомер называет гром пылающим, т. е. горящим пламенем? [3.] Сверкание от вспышки молнии — это пламя, но когда оно сгорает дотла, то превращается в гром и перестает быть молнией. [4.] Гомер сначала пишет:

Страшно с Идейской вершины Зевес загремел[444], —

и только потом добавляет: «ударил громом». Этим доказывается, что вспышка молнии, от которой возгорится пламя, предшествует грому.

96. <Θ 322–329>

[1.] *Ринулся прямо на Тевкра; убить его рвался он духом.*
Тот между тем из колчана стрелу окрыленную вынул
И приложил к тетиве. Но когда тетиву напрягал он,
Шлемом блистающий Гектор в плечо его, там, где ключица

---

[442] *Илиада*, IV, 146.

[443] *Илиада*, VIII, 75–76.

[444] *Илиада*, VIII, 75.

Грудь отделяет от шеи, — опасное самое место! —
Камнем зубристым ударил в то время, как тот в него метил,
И тетиву перервал. Онемела рука возле кисти.
Тевкр на колено склонился, и лук из руки его выпал[445].

В этих стихах о Тевкре толкователей интересует следующий вопрос: какая рука была ранена у него, и натягивает ли он тетиву на уровне плеч, как скифы. [2.] Неотелес, написавший целую книгу о стрельбе из лука среди героев, выдвинул именно такое предположение и обосновал его тем, что критяне натягивают тетиву на уровне груди, но лук у них более круглый, в то время как скифы натягивают тетиву не на уровне груди, а на уровне плеч. Таким образом, их правая сторона тела не отодвинута назад по отношению к левой.

[3.] Однако необходимо заметить, что «натягивать назад» (αὐερύειν) несовместимо с «на уровне плеч» (παρ' ὦμον), но если после «натягивать назад» поставить запятую, то получим следующее предложение: «на уровне плеч, где ключица отделяет шею от груди»[446]. [4.] Подобный вариант не поддерживает гипотезу, согласно которой Тевкр пользовался луком по-скифски, но позволяет нам точно определить, как и где камень Гектора ударил в тело лучника. [5.] Ведь в плече находится ключица, которая отделяет шею от груди. [6.] Мне кажется, данный вопрос нужно решить именно так.

[7.] Что же касается вопроса о том, куда Тевкр был ранен, то я уверен в том, что у него была ранена левая рука. [8.] Это предположение подтверждено не только что рассмотренными стихами, а следующими:

И тетиву перервал. Онемела рука возле кисти.
Тевкр на колено склонился, и лук из руки его выпал[447].

---

445 *Илиада*, VIII, 322–329.

446 *Илиада*, VIII, 325–326.

447 *Илиада*, VIII, 328–329.

Была ранена его левая рука, и я это утверждаю с полной уверенностью! [9.] Рука онемела из-за близости к плечу, куда попало копье Гектора.

[10.] Правая часть плеч неразрывно связана с правой рукой, левая же часть — с левой. [11.] Тевкр держал лук левой рукой, и вследствие удара эта рука онемела: именно поэтому лук упал. Правая рука не могла быть ранена, и объясню почему: когда лучники пускают стрелу, они левой рукой держат лук впереди, а правой напрягают тетиву. [12.] Таким образом, левая рука, которая вытянута вперед, более уязвима, чем правая, которая отодвинута назад, так что в нее труднее попасть копьем.

97. <Θ 555–556>

[1.] *Словно как на небе звезды вкруг ясного месяца ярко*
Светятся, видные четко в то время, как воздух безветрен[448].

[2.] Этот образ невозможен в реальности. [3.] Как звезды могут ярко светиться вокруг ясной луны? [4.] Решение данной проблемы предоставлено специфическим использованием прилагательного «ясный» в процитированном двустишии: оно не указывает на конкретный вид луны в той специфической ситуации, но всего лишь на ее общую природу, как можем увидеть в следующих стихах: «Служанка приносила светлую одежду из спальни»[449] и «Трупами доверху полны мои светлоструйные воды»[450]. Поэтому мы должны считать «ясный месяц» просто общим эпитетом. [5.] Когда луна действительно светится на небе, звезды неразличимы. Можно увидеть их свет, только когда луны не видно или видно, но слабо и блекло, поскольку ее свет по каким-то причинам затемнен.

---

[448] *Илиада*, VIII, 555–556.

[449] *Одиссея*, VI, 74.

[450] *Илиада*, XXI, 218.

ПЕСНЬ ДЕВЯТАЯ

98. <I 90>

[1.] Дорофею Аскалонскому понадобилась целая книга, чтобы обсудить тему о пристройках для прислуги у Гомера. [2.] Дорофей пишет, что три вопроса по этой теме требуют разъяснения. Первый вопрос — по поводу языка: соответствуют ли названия пристроек у Гомера их аналогичным названиям на аттическом диалекте. Второй вопрос — по поводу правописания: пишется ли первый слог через дифтонг или через йоту. Третий вопрос — по поводу просодии: является ли она парокситонической [т. е. с острым ударением на предпоследнем слоге] или пропарокситонической [с острым ударением на третьем слоге от конца].

[3.] Относительно языкового вопроса: нет особенных отличий между названиями у Гомера и на аттическом диалекте. [4.] Гомер говорит, что пристройка для прислуги это большой дом, расположенный среди надворных построек. В нем горит очаг, а рабочие там спят со своими женами и детьми.

[5.] Он назвал его «пристройкой для прислуги» (κλίσιον) по аналогии с «хижиной» (κλισία), которая является временной военной палаткой. [6.] Название происходит от глагола «наклоняться» (κλίνειν). Из этого глагола образуются слова κλιντήρ («ложе») и κλισμός («стул»). [7.] Если присутствует спинка, то это ложе или стул, иначе это табуреты. На аттическом диалекте маленькое ложе называется κλιντήριον. [8.] В Аттике называли помещение, где много лож и стульев (κλίσιον), так же как мы называем его (κοιτῶν). [9.] Аттические писатели спальню (δωμάτιον) называли κοιτῶν, заимствуя слово от нас, но Гомер ее называет (θάλαμος).

[10.] «Но мне кажется, что пристройка для прислуги получила свое название от глагола κέκλεισθαι (быть закрытым, находиться в закрытом пространстве), поскольку это слово заключает в себе идею закрытого пространства

и размещенных в нем предметов», — пишет Дорофей. [11.] Аристарх объясняет этимологию данного слова по-другому. Он пишет, что стих: «Был там дом. Отовсюду его обегала пристройка [для прислуги]»[451] означает следующее. Соломенные кровати расположены вокруг дома, напротив которого находились табуреты. Сидя на них, прислуга принимает пищу и спит на соломенных кроватях, так что эта пристройка не составляет отдельную от дома самого Лаэрта часть. [12.] Но пристройка для прислуги — это все равно отдельная от хозяйского дома часть. Круговое расположение кроватей и табуретов находится на участке дома Лаэрта, [13.] покои которого, однако, находятся во внутренней жилой части двора, окружаемой кварталом для прислуги, являющимся самой внешней территорией всего участка. [14.] Таким же образом в доме Одиссея спальня Телемаха находилась на верхнем этаже в самой середине хозяйской части и была окружена надворными пристройками:

Сын же царя Одиссея прекрасным двором в свой высокий
Двинулся спальный покой, кругом хорошо защищенный[452].

[15.] Иными словами, спальня Телемаха находилась в самой середине двора. Поэтому она еще называется περίσκεπτον: ее, окружаемую отовсюду пристройками, можно было наблюдать со всех сторон двора. [16.] Таким же образом дом Лаэрта окружают со всех сторон эти пристройки, поскольку этот дом построен в самой середине. [17.] «Обегать» значит именно «окружать», как подтверждает и следующий стих Архилоха: «Такая ограда обегает двор»[453].

[18.] Пристройка для прислуги аналогична таким помещениям, как крыльцо, приемная, сводчатая галерея с табуретами и стульями. [19.] Крыльцо, внешний двор и приемная

[451] *Одиссея*, XXIV, 208.

[452] *Одиссея*, I, 425.

[453] *Фр.* 37 (изд. West).

построены напротив всех зданий хозяйской части, как можно увидеть и в этих стихах:

...один сторожил под колоннами входа
В двор крепкостенный, другой же в сенях у дверей моей спальни[454].

[20.] Некую аналогичную функцию выполняет и сводчатая галерея, которая находится непосредственно за пределами всего дома, у самого входа. [21.] Можно сказать то же самое и о пристройке для прислуги: она тоже находится за пределами жилой части хозяйского дома.

99. <I 186>

[1.] Когда ночь наступает, Ахиллу более подобает играть на инструменте, чем веселиться и пировать до самого утра. [2.] Такое занятие смягчает его гнев и боль. [3.] Он молод и очень любит музыку, ему досталась кифара в качестве добычи, но его пение не изнеженно, оно о «деяниях героев»[455].

[4.] Но можно предполагать и другое: догадываясь о том, что скоро придут послы от Агамемнона, Ахилл напускает на себя важный вид. [5.] Выбор петь в отсутствии его возлюбленного правилен, потому что так создается впечатление, что он не отдается развлечениям. [6.] Или же он поет потому, что, наоборот, участь эллинов его глубоко волнует, но он не хочет этого показать, поэтому нарочно ведет себя презрительно. [7.] Во всяком случае, он говорит:

Сердцем любимейший друг, Менетиев сын многосветлый,
Нынче к коленам моим падут, я уверен, ахейцы[456].

[454] *Илиада*, IX, 472–473.

[455] *Илиада*, IX, 186.

[456] *Илиада*, XI, 608–609.

[8.] И еще:

Богорожденный Патрокл, поспеши, боец быстроконный!
Ясно я вижу, огонь на судах занимается наших[457].

[9.] Бездействуя телом, Ахилл не позволяет своему духу предаться неге: он готовится к новым подвигам. В мирное время он совершенствуется для войны, как все мирмидоняне.

100. <I 186> (*)

К сеням пришед и к судам мирмидонским, находят героя:
Видят, что сердце свое услаждает он лирою звонкой[458].

[1.] Кажется неподобающим, что [Ахилла] нашли играющим на кифаре. [2.] [Недоумение] разрешается из обстоятельств. Ведь ночью нельзя было застать [Ахилла] за более подобающим занятием. [3.] Упражнять тело тогда было нельзя; а если бы его нашли спящим или проводящим ночь без сна, это менее подобало бы [герою].

101. <I 203> (*)

Ну-ка, Менетиев сын, приготовь кратер нам побольше,
Смесь в нем покрепче заправь и поставь перед каждым по кубку[459].

[1.] Неподобающее: [Ахилл] повелевает [Патроклу] подавать [ахейцам] более крепкое [вино], словно пришедшим на пир. [2.] Некоторые находят решение в слове: якобы «покрепче» (ζωρότερον) означает «побыстрее»; другие — во времени, поскольку [была] ночь; [3.] третьи — в обычае: будто бы герои, да еще уставшие, имели обыкновение выпивать больше [вина], чем обычно [принято]; [4.] или,

[457] *Илиада*, XVI, 126–127.
[458] *Илиада*, IX, 186.
[459] *Илиада*, IX, 202–203.

возможно, [Ахилл говорит это] как музыкант, пьющий более разбавленное [вино], — из-за чего он порицает Агамемнона за пьянство[460].

102. <I 265>

[1.] Что означает: «двадцать котлов блестящих»[461]? Принадлежат ли они к той же самой категории «не раскаленных на огне» котлов, о которых говорится в стихе: «прекрасный котел, на огне не бывавший»[462]? [2.] Я полагаю, что некоторые треножники и котлы действительно годились для огня, но другие выполняли только декоративную функцию. [3.] Гомер отличает первую категорию котлов от второй через эпитеты: в частности, «блестящий»[463] и «для огня»[464] применялись к котлам и треножникам, которые действительно имели отношение к огню. А к чисто декоративным треножникам и котлам применяются такие эпитеты, как «на огне не бывавший»[465] и «расцвеченный цветами»[466].

103. <I 378>

[1.] Происхождение выражения: «Его ни во что почитаю!»[467] — можно истолковать по-разному. Первая гипотеза: оно происходит от названия народа карийцев, которых Гомер всегда оскорбляет: например, «судьба карийца», т. е. «рабская судьба». [2.] Вторая гипотеза: Алкей — тот, который писал эпиграммы — называл мозг ἐγκαρὸς, потому что он находится внутри головы (ἐν τῷ κάρᾳ). [3.] В древности

[460] Ср.: *Илиада*, I, 225.

[461] *Илиада*, IX, 265.

[462] *Илиада*, 23. 267, 885.

[463] *Илиада*, IX, 265.

[464] *Илиада*, XXIII, 702.

[465] *Илиада* , XXIII, 267, 885.

[466] *Илиада*, XXIII, 885.

[467] *Илиада*, IX.378. В древнегреческом оригинале: ἐν καρὸς αἴσῃ, т. е. «я его почитаю как карийца». — *Прим. перев.*

старухи обычно выбрасывали мозг [т. е. не считали его питательно ценным]. Поэтому Гомер использует выражение, основанное на тогдашних обычаях: «Для меня он стоит мозга», т. е. «я его ценю, как женщины ценят мозг».

[4.] Архилох пишет:

Ценен он для меня
как наемник и простой солдат[468].

[5.] Лисаний Киренский, Аристофан и Аристарх пишут, что Гомер, превратив по-дорически ἧ в α, подразумевал: «судьба роковая»[469] (ἐν κηρὸς μοίρᾳ). [6.] Несс из Хиоса даже удлиняет α, не считаясь со стопами. [7.] Наконец, Ираклид пишет, что превращение ἧ в короткую α — это явление, характерное для ионийского диалекта, а не дорическое сокращение.

[8.] Однако вариант ἐν κηρὸς αἴσῃ кажется самым вероятным, потому что похожие выражения часто встречаются в поэме. Например:

Если же слишком Атрид Агамемнон тебе ненавистен
(κηρόθι)[470], —

и:

Всем одинаково был он, как черная смерть (κηρὶ), ненавистен[471].

Таким же образом Ахилл говорит:

Мне ненавистен настолько ж, насколько ворота Аида[472].

---

[468] Фр. 216 (West M. *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*. Stuttgart, 1973; перевод К. Наполи).

[469] *Илиада*, IX, 378.

[470] *Илиада*, IX, 300.

[471] *Илиада*, III, 454.

[472] *Илиада*, IX, 312.

Это высказывание аналогично уже процитированному: «Всем одинаково был он, как черная смерть, ненавистен».

104. <I 382–383>

[1.] *Город стовратный; из каждых ворот выезжает по двести Воинов храбрых на быстрых конях, в колесницы впряженных*[473].

[2.] Толкователи интересуются следующим вопросом: определяет ли Гомер размер города, будто его стены могут вместить 100 ворот? Или он просто определяет ширину ворот, о которой можно догадаться по количеству колесниц, въезжающих в каждые из них? Или, еще, речь идет о количестве людей, населяющих город и способных воевать? Мы считаем, что в данных стихах речь идет именно о количестве годного для войны населения. [3.] Если 200 человек входят в каждые из ворот и 200 умножить на 100, то получим 20000, что является не таким уж внушительным количеством людей для крупного города. [4.] Необходимо подчеркнуть, что Гомер тут определяет размеры города и количество его годного к войне населения, но никак не уточняет ширину ворот. [5.] Он не уточнил, как в ворота входят эти 200 человек. Одновременно? Или гурьбой? Мы об этом не знаем. [6.] «Стовратный» означает всего лишь размер самого города и его фактический военный потенциал. [7.] Гомер ведь не приводит количество всего населения, а только колесничих.

[8.] Спорно, однако, следующее: идет ли речь о 200 колесничих на 200 колесницах или о 100 колесничих на 100 колесницах (таким образом, 200 — это итоговая сумма, получаемая от количества колесничих и колесниц, въезжающих в каждые ворота)? [9.] Но даже если речь идет все-таки о 200 колесницах, вопрос о том, сколько колесниц приходится на каждого человека, остается спорным. Кроме того, мы должны еще добавить 400 коней. Но возможна еще

[473] *Илиада*, IX, 382–383.

одна комбинация: 200 человек на колесницах, но из них один — колесничий, т. е. он просто управляет колесницей, а другой — воин. Таким образом, мы получим 100 колесниц, 200 коней и 200 мужчин. Общая итоговая сумма в соответствии с последней комбинацией: 10 000 колесниц и 20 000 коней. [10.] Если ж мы примем первую комбинацию (200 колесниц на 200 колесничих), то мы получим 40 000 коней и 20 000 колесничих. [11.] Как бы там ни было, военный потенциал города кажется внушительным, независимо от того, запряжены 40 000 или 20 000 коней.

[12.] В древности существовало Египетское царство, которому египтяне, ливийцы, эфиопы и остальные народы приносили богатую дань. [13.] Тогдашние Фивы теперь называются Диосполем: в стенах этого города остались следы многочисленных ворот. [14.] Как пишет Кастор, великий Диосполь до его разрушения персами заключал в своих стенах 33 300 сел, 7 000 000 человек; и 100 ворот, расставленные на регулярном расстоянии друг от друга, его украшали. [15.] Царь Осирис укрепил этот город. Некоторые священники говорят, что у города были 100 ворот, на каждые из которых приходилось по 10 000 гоплитов и 1000 всадников. [16.] Фивы были так названы эллинами в честь Фивы, дочери Нила. [17.] Некоторые считали ее дочерью Эпафа, другие же считали ее дочерью Протея, сына Посейдона, или Либия, сына Эпира.

105. <I 446>

[1.] Феникс согрешил настолько, что переспал с наложницей своего отца и устроил заговор против него. Несмотря на это, Пелей решил отправить его вместе с Ахиллом в качестве наставника[474]. Почему? [2.] Причина такова: самые лучшие врачи — не те, кто никогда не болел или, заболев, не сумел определить ошибки и причины, вызвавшие

[474] *Илиада*, IX, 446.

недуг. Самые лучшие врачи — это как раз те, кто болел и, заболев, сумел определить причины недуга. Таким же образом, самые лучшие наставники — не те, кто никогда не грешил или, согрешив, не отдал себе отчет в этом. Самые лучшие наставники — это те, кто согрешил и осознал это, раскаявшись. Поэтому Феникс отлично подходит для роли наставника.

[3.] Ведь он нравственно оступился и, оступившись, осознал это. Осознав, он решил наказать себя добровольной ссылкой. [4.] Именно по этой причине можно считать такого человека, как он, самым лучшим наставником для тех, кто нуждается в нравственном назидании.

[5.] Кроме того, грех Феникса, совершенный ради наложницы, напоминал грех самого Ахилла, который бросил эллинов в тяжелой ситуации также из-за наложницы. В этом отношении Феникс был для Ахилла отцовским примером для исправления по следующей причине: [6.] благодаря примеру, поданному Пелеем, который принял обратно и простил Феникса, совершившего преступление против собственного отца ради наложницы, признавшегося в содеянном и наказавшего себя добровольной ссылкой, Ахиллу не казалось таким уж унизительным принять и простить Агамемнона, молившего о примирении и просившего прощения из-за наложницы. [7.] Поэтому ни Ахилл, ни Феникс не считали позорным договориться с ним.

106. <I 452> (*)

Стал, наконец, отвечать ему Феникс, седой коneборец,
Слезы роняя из глаз...
<...>
«Нет, без тебя, о, дитя мое милое, я не желаю
Здесь ни за что оставаться, хотя бы сам бог обещался
Старость изгладить на мне и юношей сделать, каким я
Был, покидая Элладу, цветущую жен красотою,
Злобы отца избегая...

Из-за наложницы пышноволосой был зол на меня он;
Сильно ее он любил и жестоко бесславил супругу,
Мать мою. А она, обнимая мне ноги, молила
С девушкой раньше сойтись, чтобы старик отвратителен стал ей»[475].

[1.] К словам: «С девушкой раньше сойтись, чтобы старик отвратителен стал ей». Не подобает рассказывать такое о себе самом без всякой необходимости. [2.] Некоторые находят решение в слове: якобы «раньше сойтись» (προμιγῆναι) не означает ничего неподобающего[476]; [3.] другие — в обстоятельствах: будто бы [Феникс] порочит наложниц перед Ахиллом, потому что тот гневается из-за Брисеиды.

107. <I 591> (*)

Много его умолял конеборец Иней престарелый,
<...>
Много и сестры его, и почтенная мать умоляли.
Больше еще лишь упорствовал он. И друзья убеждали,
Чтимые им...
Но ничего его сердца в груди не склонило, доколе
Не затряслась его спальня от страшных ударов, куреты
Не поднялися на стены и город не вспыхнул пожаром.
Стала тогда умолять Мелеагра жена молодая.
Горько рыдая, она ему все рассказала, — какие
В городе, взятом врагами, на жителей рушатся беды.
<...>
Тут взволновался он духом, услышав о страшных деяньях,
Бросился вон и в доспехи блестящие стал облачаться...[477].

---

[475] *Илиада*, IX, 432–433, 449–452.

[476] Порфирий ссылается на древних комментаторов, которые поясняют: слово «прежде почить» означает, что отец Феникса не был в связи с девушкой, ибо он, хотя и любил ее, уважал свою жену; так что Феникс сделал это ради согласия между своими родителями (см.: *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (rec. Erbse). Vol. 2. Berlin, 1974. P. 494).

[477] *Илиада*, IX, 581, 584–592, 595–596.

[1.] Неподобающим кажется то, что Мелеагра убедила только жена, а не кто-нибудь иной. [2.] [Недоумение] разрешают обстоятельства: «доколе/не затряслась его спальня от страшных ударов...»[478].

108. <I 682–683>

[1.] В Александрийском Мусейоне был обычай задавать спорные вопросы [об *Илиаде*] и записывать решения, которые выдвигались книжниками. [2.] Однажды был предложен на общее обсуждение следующий вопрос: почему, после того как Ахилл сказал пришедшим к нему послам:

Думать начну я о битве кровавой, скажите, не раньше,
Чем крепкодушным Приамом рожденный божественный Гектор
К нашему стану придет и к черным судам мирмидонским[479], —
Здесь же, у ставки моей, пред моим кораблем чернобоким,
Думаю, Гектор от боя удержится, как ни желал бы[480], —

Одиссей по возвращении доложил не такие слова, которые фактически подразумевали отказ вернуться воевать, а следующие:

Сам же грозится, что завтра, лишь только заря засияет,
На море все он суда обоюдовесельные спустит?[481]

[3.] Не доложить правду — признак недобросовестного отношения к поручению, данному послам. [4.] Пытаясь разрешить такой вопрос, один ученый муж ответил, что Одиссей сказал правду. Но сказанная им правда заключалась не в том, что он только что сказал другим по возвращении,

---

[478] *Илиада*, IX.

[479] *Илиада*, IX, 650–652.

[480] *Илиада*, IX, 654–655.

[481] *Илиада*, IX, 682–683.

а в том, что Ахилл сказал ему и другим участникам переговоров. [5.] А Ахилл, собственно, сказал ему следующее:

Больше с божественным Гектором я воевать не желаю!
Завтра, принесши Зевесу и всем небожителям жертвы,
Я корабли нагружу и спущу их на волны морские.
Если желаешь и если до этого есть тебе дело,
Рано с зарей ты увидишь, как рыбным они Геллеспонтом
Вдаль по волнам побегут под ударами сильными весел[482].

[6.] Ахилл сказал, что он отправится в путь «завтра». Одиссей же передал, что Ахилл отправится «на заре», и в этом отношении можно считать, что он сказал правду. [7.] Однако Одиссей не говорит просто, что Ахилл произнес эти слова. Он уточняет, что Ахилл «угрожал» сделать это. Благодаря этому уточнению, слова Ахилла воспринимаются остальными ахейцами не как конкретное намерение, а как потенциальная угроза. Эта особенная версия подкреплена и словами, которые Ахилл сказал другим присутствующим, но были все равно услышаны Одиссеем. Фениксу Ахилл сказал: «Вместе подумаем, плыть ли домой, или здесь оставаться». Аяксу же он сказал, что станет снова воевать

...не раньше,
Чем крепкодушным Приамом рожденный божественный Гектор
К нашему стану придет[483].

[8.] Так почему же Одиссею было необходимо передать и то, что Ахилл сказал другим, а не ограничиться тем, что было сказано только ему? [9.] Дело в том, что угрозы были озвучены только в разговоре с другими участниками, а не с ним лично, но ему было все равно необходимо их передать

[482] *Илиада*, IX, 356–361.
[483] *Илиада*, IX, 650–654.

Агамемнону. [10.] Но если Одиссей упредил бы Аякса и передал бы то, что было сказано Ахиллом последнему, это выглядело бы как оскорбление Аяксу, потому что его лишили бы возможности передать, в свою очередь, услышанное им от Ахилла. [11.] Поэтому Одиссей добавил, что «эти люди тоже»[484] смогут доложить то, что было им сказано.

ПЕСНЬ ДЕСЯТАЯ

109. <K 11> (*)

Часто поглядывал он на простор илионской равнины[485].

[1.] Говорят, что невозможно, чтобы [Агамемнон], находясь в шатре, видел равнину. Мы [на это] скажем, что «видеть» (ἰδεῖν) означает также: «размышлять» (ἀθρῆσαι) и «обдумывать в уме» (τῇ διανοίᾳ σκέψασθαι). [2.] Возможно [предположить], что его шатер был расположен так, чтобы можно было видеть [илионскую равнину]. [3.] Ведь басилевсы обычно воздвигают [сооружения], с которых они смогут обозревать [поле боя].

110. <K 67–69>

[1.] *Всех, как пойдешь, окликай, приказывай всем, чтоб не спали,*
Каждого встречного мужа зови по отцу и по роду,
Будь поприветливей с каждым, ни с кем не держися
надменно[486].

[2.] Стоит отметить, что эти стихи прекрасно объясняют причину, по которой герои обращаются друг к другу следующим образом: «От Зевса родившийся, сын Лаэрта,

[484] *Илиада*, IX, 688.

[485] *Илиада*, X, 11.

[486] *Илиада*, X, 67–69.

мудрейший Одиссей». [3.] Подобное обращение свойственно тем, кто проявляет любезность к собеседнику. [4.] Любезность основана на упоминании отчества («сын Лаэрта») и основоположника рода («от Зевса родившийся»)[487]. [5.] «От Зевса родившийся» — это формула, указывающая на основоположника рода. [6.] Обращаются к людям таким образом те, кто желает возвеличить собеседника.

[7.] Почему тогда читаем: «ни с кем не держися надменно»? Такой совет не означает: «не считай это дело и этого собеседника недостойными особенного внимания», как думают грамматики. «Ни с кем не держися надменно», скорее всего, означает: «не возвеличивай себя», т. е. «не будь высокомерным и не воспринимай возвеличение кого-нибудь другого неподобающим твоему достоинству». [8.] Наше чтение более правильно, потому что Гомер часто пишет то же самое: «Но ты обуздывай надменный дух в своей груди»[488]. [9.] «Обуздывай надменный дух в своей груди» означает то же самое, что «не держися надменно», недаром Гомер добавляет: «благожелателен будь к человеку»[489]. [10.] То же самое можно сказать о наставлении: «Будь поприветливей с каждым»[490]. [11.] Пенелопа тоже говорит: «Я ничуть не горжусь, не питаю презренья»[491], т. е. «Я не надменная, как некоторые спесивые женщины, и не презираю тебя, как ничтожного человека». [12.] Глагол «презирать» (ἀθερίζειν) происходит от слова «сорняк» (ἀθέρα), который отделяют от полезных растений: [13.] «Эти люди меня никогда не презирали»[492], т. е. «никогда не уподобляли сорняку». [14.] «Презирать» — то же самое, что «считать кого-то отвергнутым». Например:

[487] *Илиада*, X, 144.

[488] *Илиада*, IX, 255–256.

[489] *Илиада*, IX, 256.

[490] *Илиада*, X, 69.

[491] *Одиссея*, XXIII, 174.

[492] *Илиада*, I, 261.

«Твои слова не будут отвергнуты»[493]. Сопоставимы с последним примером следующие стихи:

С просьбой смиренной к тебе посылает мужей наилучших,
Выбранных в целом народе ахейском[494], —

и:

Распорядители, девять числом, избранцы народа,
Встали[495]...

[15.] Объясняя значение глагола «презирать», Гомер пишет: «Из остальных же на всех я пойду, никого не отвергну»[496]. [16.] Ἀναίνομαι означает «я не восхвалю» и противоположно по значению глаголу «возвеличивать».

[17.] «Не пустое» (οὐχ ἅλιον)[497] идентично по значению выражениям: «не презирать, не считать достойным быть выброшенным в море». [18.] «Презирать» означает «отделять сорняк (от чего-либо)», а у прилагательного ἅλιον другое значение: «то, что выброшено в море», т. е. «непотребное, пустое». Например: «...слово пустое я выронил в день злополучный»[498]. [19.] Поэтому «не держися надменно» означает «не веди себя горделиво и не показывай презрение». [20.] Относительно горделивого поведения, Гомер пишет:

Ты же, надменному духу, Атрид, своему поддаваясь,
Лучшего мужа обидел, кого даже боги почтили[499].

---

[493] *Илиада*, II, 361.
[494] *Илиада*, IX, 520–521.
[495] *Одиссея*, VIII, 258.
[496] *Одиссея*, VIII, 212.
[497] *Илиада*, IV, 498.
[498] *Илиада*, XVIII, 324.
[499] *Илиада*, IX, 109–110.

В этих стихах «ты обидел» означает «ты презрел» (ἠτίμησας).

[21.] Приведем еще один пример:

Будем на бой лишь других побуждать — всех тех, что доселе,
Слушаясь надменного сердца, стоят вдалеке и не бьются[500], —

из презрения и самолюбивой горделивости, как мы еще читаем в следующих стихах:

Этим гордясь, меднобронные нас обижали эпейцы
И, издеваясь, дела нехорошие делали с нами[501].

[22.] Однако в *Илиаде* находим еще примеры людей, которые опомнились и отказались от своего неправильного поведения:

Так отвратил он погибельный день от сограждан, отдавшись
Голосу сердца...[502].

111. <K 153> (*)

К сыну Тидея идут Диомеду и спящим находят.
[Спал он] вне шатра в доспехах; товарищи подле
Спали, щиты подложив под головами; их копья
В землю вниз острием были вогнаны; меди сиянье
Даль освещало...[503].

[1.] Ставить копья вниз наконечниками представляется ошибкой. [2.] Ведь только одно упавшее ночью [копье] уже наделало много шума повсюду. [3.] Решение находит Аристотель: он говорит, что Гомер всегда описывает то, что было

[500] *Илиада*, XIV, 131–132.

[501] *Илиада*, XI, 694–695.

[502] *Илиада*, IX, 597–598.

[503] *Илиада*, X, 150–154 (перевод Л. И. Щеголевой).

[принято] в его время[504]. [4.] Так [ставили копья] в древности, как и ныне [принято] у варваров. [5.] Так поступают многие из варваров.

112. <К 167>

[1.] «Тебя ничего, старик, не сдержит»[505]. Прилагательное ἀμήχανός указывает на человека, которого даже возраст не сможет обуздать, поэтому смысл этого прилагательного в данном стихе — «непобедимый, неукротимый». [2.] В таком же значении это прилагательное применено и к Гере: «Неисправима, коварная, ты <...> твои это козни!»[506] — т. е. Гера непреклонна, ее ничего не сможет удержать от задуманного.

[3.] Риторическая фигура ἀπὸ κοινοῦ[507] встречается и в других стихах. Например: «Ни лошадей, ни коров у меня ведь они не угнали»[508], — существительное «лошадей» синтаксически объединяет притяжательное построение «у меня» и глагол «угнали». [4.] Приведем еще другой пример:

Так <...> собирались
Близ кораблей изогнутых ахейцы, тогда как троянцы
Стали с другой стороны...[509].

[504] Аристотель. *Поэтика*, 1461a (см. ссылку в издании: MacPhail. *Porphyry's «Homeric Questions» on the «Iliad»*. P. 285).

[505] *Илиада*, X, 167. В древнегреческом оригинале: σὺ δ' ἀμήχανός ἐσσι γεραιέ — «Ты неукротим, старик!». — *Прим. перев.*

[506] *Илиада*, XV, 14–15.

[507] Буквально: «совместно». Это — синтаксическое построение, где некая лексема (предлог, прилагательное, местоимение и т. д.) связана грамматически с двумя разными частями речи. — *Прим. перев.*

[508] *Илиада*, I, 154.

[509] *Илиада*, XX, 1–3.

Тут риторическая фигура создана через глагол «собирались»[510].

[5.] Еще несколько примеров:

Всю эту ночь напролет длиннокудрые мужи ахейцы
В стане своем пировали (в стенах городских же — троянцы)[511], —

здесь явно выполняет риторическую функцию глагол «скорбели».

[6.] *Много и сестры его, и почтенная мать умоляли.*
Больше еще лишь упорствовал он. И друзья убеждали[512].

[7.] «Не бессильны советы, что слышишь от друга»[513]. Не все уговоры «не бессильны», а только те, которые от хорошего товарища, поэтому прилагательное «не бессильны» тут выполняет риторическую функцию ἀπὸ κοινοῦ (оно связывает существительные «советы» и «друга»). [8.] Еще один пример:

В бой снаряжались они вкруг отважного Идоменея,
Храбростью вепрю подобный[514], —

здесь «снаряжались» относится и к Идоменею. [9.] «Быстро троянцы и Гектор назад отступили»[515] — риторическая функция ἀπὸ κοινοῦ выполнена глаголом «отступили».

[10.] *Встретил наездника он Менесфея, Петеева сына.*
Он средь афинян стоял, возбудителей бранного клича[516], —

---

[510] Глагол «стали» в древнегреческом оригинале отсутствует. — *Прим. перев.*

[511] *Илиада*, VII, 476–477.

[512] *Илиада*, IX, 584–585.

[513] *Илиада*, XI, 793.

[514] *Илиада*, IV, 252–253.

[515] *Илиада*, XVI, 588.

[516] *Илиада*, IV, 327–328.

в этих стихах риторическая фигура выполнена глаголом «стоял».

[11.] *Ринулся, с ним и другие ахейцы в красивых поножах*[517]*:*

риторическую функцию ἀπὸ κοινοῦ явно выполняет «ринулся».

[12.] *Славу дадим Ахиллесу, пускай пред судами ахейцы*
Доблесть узнают его и бойцов его рукопашных![518] —

риторическая фигура основана на существительном «доблесть», которое относится и к Ахиллу, и к его бойцам.

[13.] *...Не хотелось*
Ей на стуле сидеть, хоть и было их в доме немало[519], —

риторическая фигура обеспечивается существительным «стул».

[14.] *...Изнурительным потом*
Голени дрожали, и ступни, и колени[520], —

тут риторическая фигура основана на глаголе «дрожали». [15.] Дрожание колен звучит совершенно правильно и естественно, а вот голени и ступни не «дрожат», но мы должны все равно принимать подобный оборот, потому что и на эти существительные распространилась риторическая фигура ἀπὸ κοινοῦ.

---

[517] *Илиада*, XI, 149.

[518] *Илиада*, XVI, 271–272.

[519] *Одиссея*, IV, 716–717.

[520] *Илиада*, XVII, 386–387.

[16.] *Быстро из города жирных овец и быков пригоните,*
Хлеба доставьте сюда и вина, веселящего сердце[521], —

[17.] тут риторическая функция выполняется не словом «пригоните» или «доставьте», а глаголом «возьмите», который заменен другими глаголами в самом тексте, но явно подразумевается.

[18.] Приведем еще несколько примеров этой риторической фигуры в *Илиаде.*

Все после этого сели рядами, где каждый оставил
Быстрых своих лошадей и доспехи свои боевые[522].

Тут риторическую фигуру условно выполняет глагол ἔκειτο («лежали»), хотя кони явно не «лежат», как доспехи[523]. Такое дефективное применение риторической фигуры ἀπὸ κοινοῦ мы находим и в следующем стихе, где Гомер использовал практически такой же оборот:

Где у него [лежат] боевые доспехи, где быстрые кони[524]?

[19.] Существительное «кони» объединено синтаксически с существительным «доспехи» снова через ἔκειτο.

[20.] *Нет, не без славы страною ликийскою нашею правят*
Наши цари! Хоть едят они жирное мясо овечье,
Сладкие вина отборные пьют[525].

---

521 *Илиада*, VIII, 505–507.

522 *Илиада*, III, 326.

523 В древнегреческом оригинале: ἦχιὴ ἵπποι καὶὴ τεύχε' ἔκειτο: «Где... лошади и... доспехи лежали». — *Прим. перев.*

524 *Илиада*, X, 407.

525 *Илиада*, XII, 318–320. В древнегреческом оригинале глагол «пьют» отсутствует. — *Прим. перев.*

Явно, что дефективную риторическую фигуру выполняет глагол «едят».

[21.] Любой, внимательно рассмотревший эти примеры, сможет разрешить вопросы, связанные с подобными риторическими фигурами, почти как мы. [22.] Формально близок ко всем перечисленным риторическим фигурам и следующий пример:

Подумаем лучше,
Как женихов поскорей обуздать нам. Пускай перестали б
Лучше уж сами, — гораздо для них это было б полезней[526].

[23.] Риторическую функцию, без всякого сомнения, выполняет «пускай перестали б», которое устанавливает логическую связь с предложением «гораздо для них это было б полезней [если они перестали б навсегда и быстро до появления Одиссея]». [24.] Ведь чуть выше было сказано:

...Он где-то совсем недалеко!
Смерть и убийство растит он для всех женихов Пенелопы![527]

[25.] «Но ведь есть и у нас на защиту руки!»[528] — это гипербатон: «Но ведь у нас тоже есть руки, чтобы мы могли ими защититься».

[26.] *Если бы то Одиссей с Диомедом могучим так скоро*
Однокопытных пригнали коней от троянского стана![529] —

риторическую функцию явно выполняет наречие «скоро» (ἆφαρ). [27.] Из этого наречия образовалось выражение: «Он это сделал наспех» (ἀφαρεὶ πεποίηκε), т. е. «сделал небрежно»,

---

[526] *Одиссея*, II, 167–169.

[527] *Одиссея*, II, 164–166.

[528] *Илиада*, XIII, 814.

[529] *Илиада*, X, 536–537.

которое, кажется, часто употребляется в обиходной речи александрийцев. [28.] Из ἆφαρ Гомер еще образовал прилагательное «более быстрые» (αφάρτεροι): «Кони противников быстрее»[530].

[29.] Часто Гомер пишет в одном стихе некое предложение в полном синтаксическом виде, а в другом — с пропусками, т. е. прибегает к риторической фигуре эллипса. Для того, чтобы восстановить предложение в полном виде, мы должны знать, какие части речи поэт пропустил в эллиптическом варианте. Приведем следующий пример:

Вот и тогда, увидавши ее, я стоял в изумленье (полный вариант)
Так и тебе я, жена, изумляюсь... (эллиптический вариант)[531].

[30.] Кроме того, Гомер из наречия ὡσαύτως «так же, как; как всегда» убирает ὡς («как»). Это наречие применяется в повседневной речи: «Ты меня обижаешь так же, как часто ты это делаешь». [31.] Поэтому, когда поэт пишет: «Без толку здесь на словах состязаемся»[532], мы должны помнить, что пропущено ὡς («как»), так что настоящий смысл предложения таков: «Мы так же, как всегда, без толку состязаемся здесь на словах и не можем найти решения вопроса, ради которого пришли сюда». [32.] Подобное применение риторической фигуры эллипса находим и в следующем стихе:

Тщетно брожу вдоль широковоротного дома Аида[533], —

т. е. «я бродил тщетно тем же самым образом, каким я спускался туда». [33.] И следующий стих нужно истолковать так же:

---

[530] *Илиада*, XXIII, 311.

[531] *Одиссея*, VI, 166,168.

[532] *Илиада*, II, 342.

[533] *Илиада*, XXIII, 74.

Он, говорят, уже больше не ест и не пьет, как бывало[534], —

т. е. «не так же есть и пьет, как бывало».

[34.] *Не пожалеет меня и совсем, как женщину, тут же*
Голого смерти предаст, едва лишь доспехи сниму я[535], —

т. е. «не пожалеет меня совсем так же, как и женщину не пожалеет...».

[35.] «[Так] не сын ни богини, ни бога»[536], т. е. «так же, как не сын ни богини, ни бога».

113. <K 194> (*)

Так он сказал и чрез ров перешел. А за Нестором следом
Ров перешли и вожди, приглашенные им для совета...
<...>
Вырытый ров перешедши глубокий, нашли они в поле
Чистое место, где поле осталось свободным от трупов.
<...>
Там они сели и стали вести меж собой разговоры[537].

[1.] Нелогично устраивать совет не внутри [заградительного] рва. [2.] [Недоумение] разрешается из обстоятельств: ведь [совещающиеся] не должны были беспокоить тех, кто находился в стане. [3.] Лазутчику же следовало вести себя смелее и не впадать в ужас из-за того, что возле рва оказалась стража[538].

---

[534] *Одиссея*, XVI, 143.

[535] *Илиада*, XXII, 124.

[536] *Илиада*, X, 50.

[537] *Илиада*, X, 194–195, 198–199, 202.

[538] Речь идет о троянском лазутчике Долоне, захваченном в плен Одиссеем и Диомедом близ кораблей ахейцев из-за своей трусости (см.: *Илиада*, X, 354–359).

114. <K 194–197>

[1.] Аристотель интересуется следующим вопросом: почему у Гомера самые главные троянские герои встретились ночью за крепостной стеной[539], [чтобы обсудить вылазку на эллинский стан,] хотя можно было встретиться внутри города в полной безопасности? Рассуждения Аристотеля по этому поводу таковы.

[2.] Во-первых, кажется маловероятным, чтобы троянцы добровольно решились на опасную ночную вылазку. Не свойственно тем, кто успешно ведет войну, бессмысленно пойти на рискованное дело. [3.] Во-вторых, принято обсуждать вопросы первостепенной важности в тихом и уединенном месте: троянские герои вели бы себя неразумно, если бы знали, что вражеская сторона решилась на ночную вылазку, но ничего не предприняли бы, дабы нейтрализовать происки противника. [4.] Кроме того, военачальники обязаны были предотвратить всевозможные ночные провокации со стороны врага, но тайное ночное собрание, далеко от простых людей, впоследствии заставило бы остальных троянцев заподозрить участников собрания в предательстве.

[5.] В то же время, герои намеревались также осматривать стражу, от которой зависела безопасность спящих. [6.] Как только Гектор и его товарищи отдалились на небольшое расстояние от сторожевого гарнизона, они решили обсудить тихо и тайно вопрос ночной вылазки, подальше от ненужных свидетелей, но на безопасном месте. Именно по этой причине они все равно оставались близко к сторожевому посту, но на таком расстоянии, на котором они могли бы быстро договориться о нужных мерах, а никто из посторонних не услышал бы ничего.

[7.] На месте, где они собрались, лежало много непогребенных трупов: вся местность вокруг рва была покрыта изуродованными телами, только один маленький участок

[539] *Илиада*, X, 194–197.

не был затронут последствиями резни. [8.] Гомер объясняет присутствие непогребенных трупов тем, что враг решил отступить только к ночи[540]. Выбранное для отступления время не предоставляло возможности провести погребальные обряды, поскольку уже наступила ночь, и воины, которые вернулись с поля боя, провалились в сон от усталости. [9.] Неслучайно Гомер пишет:

Сил у нее [стражи] с утомленьем и сном не хватило бороться,
Все позаснули, забыв совершенно о строгой стороже[541], —

и:

Гектор могучий назад повернул от этого места,
Гибель неся аргивянам, покуда их ночь не покрыла[542].

115. <K 252–253>

[1.] Спорные вопросы по *Илиаде* уже собраны в трудах различных толкователей. [2.] Что касается меня, то я рассматриваю эти вопросы и высказываюсь о правильности предложенных решений. [3.] Некоторые решения я поддерживаю, некоторые опровергаю, выдвигая свои собственные, а некоторые, наконец, стараюсь переделать и разработать так, чтобы они стали понятнее читателю.

[4.] Например, из старых вопросов, поднятых толкователями, напомним следующий, касающийся этих стихов:

Звезды продвинулись сильно; дорогу на целых две части
Ночь совершила, одна только третья нам часть остается[543].

---

540 *Илиада*, X, 200.

541 *Илиада*, X, 98–99.

542 *Илиада*, X, 200–201.

543 *Илиада*, X, 252–253.

[5.] Почему Гомер пишет, что осталась третья часть ночи? Ведь прошло больше двух частей ночи, поэтому нужно было уточнить, что от третей части ночи осталось лишь немного. [6.] На фоне сказанного, некоторые толкователи добавляют сигму к τριτάτη («третьей»). Таким образом мы получим τριτάτης δ' ἔτι μοῖρα λέλειπται, что означает как раз «осталось только немного от третьей части ночи», т. е. третья часть уже началась.

[7.] Метродор пишет, что πλέω («больше») у Гомера имеет двоякое значение. [8.] Либо оно означает просто «больше», например:

Жирный кусок от хребта белозубого вепря отрезав,
Большую часть от него для себя он, однако, оставил[544], —

и:

Больше всего нас приводят к победе средь сечи жестокой
Эти вот руки мои[545], —

либо оно переводится как «полный» или «полностью», как видим в следующих стихах:

Никогда ты пустым, как и я, не оставишь кубка[546], —

и:

Меди полна твоя ставка[547].

[9.] Итак, мы только что увидели, что πλέω может означать и «полностью». Если в рассматриваемых стихах мы

[544] *Одиссея*, VIII, 475–476.

[545] *Илиада*, I, 165–166.

[546] *Илиада*, I, 262–263.

[547] *Илиада*, II, 226.

примем это второе значение[548], то смысл стихов будет таков: две части ночи полностью прошли, теперь осталась вся третья часть. [10.] Гомер разделил ночь на три части, будто ночью сменяются три стражи. [11.] Однако Хрисипп пишет: «Когда мы говорим о трех сутках, то воспринимаем третьи, последние сутки как нечто цельное, даже если мы не ведем счет с зари. Таким же образом, даже если прошло больше двух частей ночи, Одиссей все равно говорит, что осталась третья часть ночи: каждая часть ночи, которая разделена на три части, воспринимается как цельная единица [независимо от того, прошла ли она частично или только начинается]. Поэтому, даже если от третей части осталось немного, она все равно условно считается цельной единицей в логическом чередовании частей. [12.] Ту же самую логику применяют и к человеку, которому была отрезана нога: о нем все равно говорят, как о цельном существе».

[13.] Другие толкователи говорят, что у поэтов наблюдается привычка округлять числа, порой устранив ненужные цифры для получения круглой суммы. Например, Гомер часто пишет о тысячном флоте эллинов, хотя кораблей было на самом деле 1186. Кроме того: «20 отрядов на одну экспедицию — 11 у пехоты, 12 у флота»[549], хотя было бы правильнее 23 отряда, а не 20. [14.] Иногда поэты как бы не учитывают начальную сумму, но правильно указывают остаток, как например: «Он зарезал 12 цветущих подростков и его как третьего», — «третий» тут применяется в качестве «тринадцатого». [15.] «Он был покорен четвертым», — пишет Пиндар; «четвертый» тут означает «четырнадцатый». [16.] Приведем еще несколько примеров. «Женщина должна созреть к четвертому году, а к пятому должна выйти замуж»[550]:

[548] По всей видимости, в своем переводе Вересаев принял именно значение πλέω как «полный», «полностью». — *Прим. перев.*

[549] *Фр.* 432A* (Kannicht R., Snell, B. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 2. Göttingen, 1981; перевод К. Наполи).

[550] Гесиод. *Труды и дни*, 698 (перевод К. Наполи).

«четвертый» и «пятый» заменяют «четырнадцатый» и «пятнадцатый». [17.] Евпол тоже пишет в своем *Золотом Веке*:

Двенадцатый — это слепец, третий — это горбун,
четвертый после десятерых — татуированный разбойник,
пятый — это рыжий, шестой — косоглазый:
их станет шестнадцать благодаря Архистрату,
и семнадцать с лысым. Постой!
Их восемнадцать! Восьмой — это голодранец![551]

[18.] Иногда поэты увеличивают действительную сумму, чтобы получить круглое число. Например, хотя Гомер пишет:

И девятнадцать из них — от одной материнской утробы[552], —

[19.] у Симонида мы находим: «Мать двадцати детей, настало время для искупления»[553].

[20.] Приведем еще несколько примеров. Несмотря на то, что женщины рожают на девятом месяце, Гомер пишет:

[21.] *Радуйся, женщина, нашей любви! По прошествии года*
Славных родишь ты детей[554].

[22.] «Повсюду на Крите стоградном»[555]; «в нем городов — девяносто»[556]. [23.] Гомер либо увеличивает, либо уменьшает для упрощения количественные или временные единицы. [24.] Вспомним по этому поводу:

---

[551] *Фр.* 298 (Kassel R., Austin C. *Poetae Comici Graeci*. Berlin, 1983; перевод К. Наполи).

[552] *Илиада*, XXIV, 496.

[553] *Фр.* 559 (Page D. *Poetae Melici Graeci*. Oxford, 1962; перевод К. Наполи).

[554] *Одиссея*, XI, 248–249.

[555] *Илиада*, II, 649.

[556] *Одиссея*, XIX, 174.

Так целый день напролет до зашествия солнца в весельи
Все пировали...[557],

хотя пирующие вряд ли начали пить с самой зари, или

День напролет неустанно у Скейских ворот они бились[558], –

хотя сражение длилось недолго. [25.] Поэты еще называют олимпийские игры «проводящимися каждые 49 месяцев», хотя они могут проводиться и через каждые 50 месяцев. [26.] Посему ничто не мешало ему назвать третью часть ночи неполной после того, как две части закончились, а третья прошла частично.

[27.] Однако Аристотель решил этот вопрос по-другому, аргументируя свою позицию следующим образом: [28.] деление надвое предполагает равный результат только в следующих условиях: [29.] поскольку то, что больше половины, неопределенно, то когда оно будет умножено настолько, что останется третья часть целого, стремящийся к точности человек определит результат и покажет сколько осталось, уточнив, насколько половина была увеличена в целом. [30.] Например, половина шести – три. Если шесть делить надвое, то результат будет три. [31.] Но если хоть одна половина будет увеличена, то невозможно определить, была ли половина увеличена на дробь или на целую единицу.

[32.] Итак, если это больше, чем целая единица, то оставшаяся часть будет третьей частью целого. Поэтому, если мы скажем, что бóльшая часть из двух половин предполагает и наличие третьей части, то также докажем, что бóльшая часть была увеличена на единицу, так что тройка стала четверкой, но двойка не изменилась: сумма составляет одну треть из шести. [33.] Итак, поскольку двенадцать частей ночи разделены на две равные части из шести часов, и одна

[557] *Илиада*, I, 601–602.

[558] *Илиада*, XVIII, 453.

часть была увеличена и стала больше другой, но неясно на сколько часов — ведь увеличение может быть на один, на два, на три часа и т. д., — то поэт, определивший реальную величину большей половины (она была увеличена на два часа), добавляет, что остается и третья часть, поскольку восемь часов уже прошли, но осталось четыре, что составляет треть целого. [34.] Таким же образом, если делить восемнадцать частей надвое, то получим две равные части из девяти часов, и если предполагать, что бóльшая часть надвое разделенного прошла, но осталась все равно третья часть, то все станет ясно благодаря оставшейся третьей части, которая соответствует шести, в то время как двенадцать единиц уже вычтены. [35.] Давайте такую же систему применим и к целым суткам. Скажем, что прошло больше времени, чем разделенные надвое 24 часа, а третья часть, чье количество не определено, осталась. Т. е. осталась третья часть целого. [36.] Становится ясным, что, деля надвое суточное время, мы получим двенадцать и двенадцать, а оставшаяся третья часть целого — восемь. Одна половина увеличена на четыре единицы, так что прошло шестнадцать часов и остаются восемь. [37.] Итак, если делить на две равные части и на три и если выделить третью часть целого, то можно установить насколько была увеличена первая половина. [38.] Так мудро поэт доказал, насколько неопределенная третья часть из двух половин была увеличена — т.е. на два часа, и восьмой час уже прошел, откуда и его высказывание: «И нечто от третьей части еще остается»[559].

[39.] Любой знающий, что у ночи двенадцать часов, деление которых на две части составляет шесть и шесть, а деление на три части составляет четыре, четыре и четыре, и услышавший, что прошло чуть больше двух частей, сможет легко установить, что остается одна треть из частей, разделенных на три, и эта одна треть составляет четыре

[559] *Илиада*, X, 253.

часа. Тогда он так же легко поймет, что с полуночи прошло два часа.

[40.] Автохтон же разумно считает, что ночь тогда уже почти полностью прошла, поскольку она составлена из двух частей, и эти части полностью завершились, осталась только третья часть, т. е. время, непосредственно предшествующее заре. Ведь две части ночи больше одной. [41.] Именно поэтому Гомер пишет:

...дорогу на целых две части ночь совершила[560], —

если две части ночи прошли полностью, то и ночь уже почти полностью прошла. [42.] Если принять такую версию, то πλέω означает «полностью» и не будет больше казаться ошибкой. Не забудем, что некоторые толкователи определили его как количественное прилагательное женского рода («полные две части») и считали, что оно было неправильно истолковано как «бо́льшая часть», [43.] поскольку ночь большей частью прошла, т. е. ее самые главные части полностью прошли.

[44.] Однако Апион считает, что только бо́льшая часть двух частей ночи прошла и есть еще остаток от второй, который можно приблизительно определить в одну треть. [45.] Агамемнон, проснувшись в полночь, разбудил Нестора и вместе с ним еще нескольких героев. Они все доходят до канавы и оттуда отправляют разведчиков, т. е. Диомеда и Одиссея. [46.] Гомер дает ценные указания о времени ночи и о характере действий разведчиков. [47.] Они двинулись к вражескому стану после того, как вооружились в соответствии с задачей, услышали крик цапли и помолились Афине. [48.] Захватив Долона, они уделили достаточно много времени допросу. Отрубив затем ему голову, они спешат к спящим фракийцам и их убивают. В этом деле Диомед и Одиссей теряют слишком много времени, и Афина

[560] *Илиада*, X, 252.

призывает их как можно скорее вернуться на корабли. [49.] После того как они вернулись, они купаются и завтракают, а затем приходит рассвет. Немного ранее, торопя Диомеда вернуться к своим, Одиссей говорит: «Рассвет близок»[561]. [50.] Ибо действительно неразумно рассылать разведчиков, когда приближается рассвет: это очень рискованное дело. [51.] Πλέω можно истолковать и как количественное прилагательное среднего рода во множественном числе: «бóльшая часть двух частей ночи прошла», как где-то пишет Фукидид: «Путешествуя уже большей частью по морю, они стали участвовать в этом походе вместе». [52.] Но еще возможно грамматически истолковать πλέω как винительный падеж женского рода в единственном числе: «Ночь преодолела бóльшую часть двух частей, из которых она составлена».

[53.] Вероятно, он изобразил одного Одиссея, наблюдающего за движением звезд, потому что этот образ как бы предвещает появление самой одиссеи. [54.] Ибо многолетнее плавание Одиссея заканчивается тогда, когда

Зорко Плеяд наблюдал он и поздний заход Волопаса[562].

116. <K 276>

[1.] Зоил, известный как «Бич Гомера», был родом из Амфиполя и учился в школе Исократа. Он написал *Против Гомера* для того, чтобы усовершенствовать свое красноречие, поскольку публичные ораторы, как правило, упражнялись именно комментируя произведения поэтов. [2.] Он осудил Гомера за многие вещи, включая цаплю, которую Афина послала Одиссею и Диомеду во время ночной вылазки. Эту цаплю «они не видели глазами, но слышали ее крики»[563].

---

[561] *Илиада*, X, 251.

[562] *Одиссея*, V, 572.

[563] *Илиада*, X, 276.

[3.] Почему, например, Гомер пишет: «Ею (цаплей) обрадован был Одиссей»[564]? Не забудем, что Диомеда и Одиссея повсюду окружали крики и плач [раненых]. [4.] Чужие источники шума помогают разведчиками бесшумнее двигаться к цели. [5.] Однако Мегаклид пишет, что Гомер выделил только крик цапли, чтобы подчеркнуть пророческий характер явления: окружаемые ранеными, Диомед и Одиссей на миг услышали только крик птицы — это чудо. [6.] Будущие события обернулись действительно в пользу разведчиков, в полном соответствии с предзнаменованием: их самих враг не увидел, а они узнали все о его планах и тактике, когда захваченный Долон предал своих. [7.] Нет предзнаменования более ясного, чем то, которое только что рассмотрели.

[8.] В третьей книге трактата *О животных* Александр Миндосский интересуется следующим вопросом: почему Одиссею и Диомеду Афина выслала не олицетворяющую ее сову, которая является и ночной птицей, а цаплю, т. е. птицу, символизирующую Посейдона и других богов? [9.] Пытаясь решить этот вопрос, толкователи говорят, что местность была болотистой, и цапли в основном питаются ночью в болотах и реках, поэтому Афина хотела через эту птицу (а не через сову, которая ненавидит воду и болотистые местности, но живет и питается на скалах и в стенах) указать разведчикам на нечто особенное. [10.] Во-вторых, эта птица активна и днем, и ночью, и охотится как на воде, так и на суше, так что даже в воде она достает пищу. Подобным образом и Одиссей с Диомедом — как на своих кораблях, так и на суше — разграбили вражеские богатства, и, разумеется, тогда тоже они промышляли своими обычными делами [грабежами и убийствами] в течение всей ночи.

---

[564] *Илиада*, X, 277.

[11.] Одиссей и Диомед немедленно приступили к поручению, поэтому Гомер пишет: «вблизи от дороги»[565]. Дело в том, что близкие предзнаменования могут появиться везде. [12.] Но крик цапли раздался справа от них, на вражеской территории, где врагу суждено было испытать горе, а лазутчикам — радость и облегчение. [13.] Поскольку цапля в основном кричит именно тогда, когда довольна и удачно охотится.

[14.] Еще говорят, что глаза цапли кровоточат при совокуплении и падают на землю, отчего цапля умирает. Поскольку она была замечена на чужой территории справа, это означает, что чужаки и враги должны были умереть ради брачных союзов.

[15.] Гермон из Делоса пишет:

«† Сумеречная цапля, появляющаяся на равнине. †

[16.] Это птица господина земли, Посейдона, [17.] благоприятна для войны и для сражений на корабля; [18.] она также охраняет пехоту и, лучше всего, конницу, сражающуюся на равнине [19.]; но когда она появляется на горе, это плохая примета.

[20.] Однако, как правило, появление цапли — это довольно благоприятное предзнаменование, приносящее победу. [21.] Цапля еще считается благоприятным знаком для тех, кто отправляется в погоню за скотом; [22.] воин может вернуться домой с добычей».

[23.] Таким образом, некоторые толкователи читают не «Паллада Афина»[566], а πέλλος — «Сумеречная [Афина]».

[24.] Итак, в четвертой книге *Основания Милета* Зопир пишет: [25.] «Хотя поэт четко написал: “Афина послала сумеречную цаплю” во время ночной вылазки, некоторые толкователи польстились на сходство прилагательного πέλλος с эпитетом Афины и, не считая нужным остаться верными

[565] *Илиада*, X, 274.

[566] *Илиада*, X, 275.

оригиналу, превратили первоначальный вариант в “Палладу Афину”».

. [26.] Существуют три вида цапель, отличающихся друг от друга по окраске перьев, повадкам и голосу. [27.] Первый вид — это так называемый *пигаргос*. Увидеть такую птицу — очень плохая примета для брака, ибо в процессе совокупления она умирает мучительной смертью от потери глаз и кровоизлияния. [28.] Второй вид называют *афродизием*. Эта птица приносит удачу в совокуплении и является наиболее благоприятной для брака и гармонии в жизни.

[29.] Третий вид называют цаплей *пеллос* (сумеречной). Эта птица считается самым удачным предзнаменованием для успешного проведения скрытых действий. [30.] Таким образом, у цапли три вида, и каждый из них охраняет свою особую сферу: Гомер не стал бы использовать неразборчиво эту совершенно обыкновенную птицу, пренебрегая точным символическим значением каждого ее вида.

[31.] В произведении *О птицах* Каллимах пишет, что не у *пигаргос* глаза кровоточат во время совокупления, а у *пеллос*: [32.] «Астериас: эта птица, названа также *окнос*, проводит время в бездействии. [33.] *Пеллос*: эта птица кричит при совокуплении и кровоточит из глаз, самка рожает в мучениях. [34.] *Левкос*: эта птица и совокупляется и рожает безболезненно»[567].

117. <K 416>

[1.] *...Это тебе расскажу я вполне откровенно*[568].

Καταλέξω не означает просто «я расскажу», но «расскажу все до самого конца». [2.] Тот же самый оборот встречаем и в следующих стихах: «...но (свою речь) до конца не довел

[567] *Фр.* 427 (Pfeiffer R. *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age.* Oxford, 1968).

[568] *Илиада*, X, 413.

ты»[569] и «подробно во всем наставивши милого сына»[570]. [3.] Поэтому καταλέγειν указывает на произношение подробной речи, которую доводят до конца.

118. <K 447> (*)

Грозно взглянув на него, Диомед ответил могучий:
Дум у меня о спасенье, Долон, не влагай себе в сердце[571].

[1.] Столь трусливый [воин] не мог быть известен самым доблестным [из ахейцев]. [2.] [Недоумение] разрешается из обычаев. Ведь очевидно, что, скорее всего, [Долон] был богат. [3.] И он не принимал бы участия в совете Гектора, если бы не принадлежал к знати. [4.] И он — сын глашатая, а таковых обычно использовали в качестве гонцов.

119. <K 561> (*)

Возле него и двенадцать товарищей, всё наилучших.
Нами тринадцатым был убит у судов и лазутчик[572].

[1.] Как, — говорят, — [возможно,] чтобы убивший четырнадцать [троянцев] говорил, что тринадцатым он убил Долона? [2.] [На это] мы скажем, что Гомер всегда отделяет басилевсов от воинов. Таким образом, [из числа четырнадцати] по обычаю исключается Рес, — так же, как [говорится], что Зевс [привел] к стану ахейцев и троянцев, и Гектора[573].

---

[569] *Илиада*, IX, 56.

[570] *Илиада*, XXIII, 350.

[571] *Илиада*, X, 446–447.

[572] *Илиада*, X, 560–561.

[573] Ср.: *Илиада*, XIII, 1.

120. <К 561>

[1.] Несмотря на то, что Гомер написал:

Так, наконец, до царя добрался Диомед многомощный.
Сладостной жизни лишил он тринадцатым Реса владыку[574], —

при рассказе вернувшегося к своим Диомеда читаем: «Нами тринадцатым был убит у судов и лазутчик»[575]. Почему такое несоответствие? [2.] Учитывая количество убитых во сне фракийцев, Долон по счету приходился четырнадцатым. [3.] Решение противоречия таково: явно отделив Реса — вследствие его почетного положения «владыки» — от своих двенадцати товарищей, Диомед логично присовокупил к последним и убитого Долона.

[4.] Если причина была бы другая, то зачем Гомеру так писать:

Эти ж, которых ты видишь, — недавно прибывшие в Трою
Кони фракийцев. Царя их убил Диомед наш бесстрашный,
Возле него и двенадцать товарищей, всё наилучших[576]?

[5.] Выделив Реса по царскому достоинству, Гомер затем уточняет: «Возле него и двенадцать товарищей», среди которых «тринадцатым был убит у судов и лазутчик».

[6.] Иначе говоря, Гомер недвусмысленно выделяет Реса из товарищей и не включает его в число простых бойцов, убитых Диомедом.

[7.] Ведь он пишет:

Царя их убил Диомед наш бесстрашный,
Возле него и двенадцать товарищей, —

---

574 *Илиада*, X, 494–495.

575 *Илиада*, X, 561.

576 *Илиада*, X, 558–560.

т. е. двенадцать убитых товарищей, к которым добавлен Долон в качестве тринадцатого. [8.] Одиссей, который принимал участие в пленении лазутчика, говорит не «мы убили», а «мы поймали», поскольку Диомед убил свиту Реса сам, но Долона он задержал с помощью Одиссея.

ПЕСНЬ ОДИННАДЦАТАЯ

121. <Λ 354>

[1.] *Гектор далеко назад отбежал*[577], —

т. е. «он отбежал на неизмеримое расстояние, которое нельзя определить никакой мерой длины». [2.] Это расстояние настолько огромно, «что невозможно применить к нему никакой единицы измерения», — [так же как] «мачта огромная»[578], [3.] которую Гомер в других местах поэмы называет «высочайшей», «чрезвычайно широкой». [4.] Поэтому «огромная Химера»[579] означает «неизмеримая»: ее размеры нельзя сравнивать с размерами похожих существ. [5.] Такие термины нужны, чтобы подчеркнуть несоизмеримость чего-нибудь или кого-нибудь по сравнению со схожими предметами или существами: «божьей породы была та Химера»[580].

---

577 *Илиада*, XI, 354.

578 *Одиссея*, XIV, 311.

579 *Илиада*, VI, 179.

580 *Илиада*, VI, 180.

122. <Λ 405> (*)

Горе! Что будет со мною? Беда, если в бег обращусь я
Перед толпою врагов. Но ужаснее, если захвачен
Буду один...[581].

[1.] Бесполезно убеждать, что бегство ужаснее, чем смерть. [2.] [Недоумение] разрешается из слова [«буду захвачен»]. Ведь «буду захвачен» (ἁλώω) можно понимать и как «буду захвачен живым» (ζωγρηθῶ).

123. <Λ 630–631>

[1.] *Медное блюдо с закуской к напитку, — из сладкого лука,*
Желтого меда и ячной священной муки[582].

[2.] Отрывок оспаривается большинством толкователей как ненаучный: он противоречит знаниям врачей. [3.] Есть, однако, толкователи, которые принимают его и решают его кажущуюся противоречивость на том основании, что герои тогда привыкли к тому, чтобы их лечили по-другому, потому что врачей, использующих те же самые приемы, что сейчас, было не так уж много. Иными словами, эти толкователи аргументируют свои позиции, ссылаясь на тогдашние обычаи. [4.] Те толкователи, которые сомневаются в действенности описанного сочетания лечебных продуктов, пытаются разрешить спорность отрывка, ссылаясь на сам текст: [5.] доказывая, что рана не тяжелая и напиток подан не для лечения, но лишь по установленной традиции, [толкователи отмечают,] что не только Махаон, но и Нестор выпил зелье, приготовленное для раненых. Даже Цирцея предложила такой же напиток тем, кто оказался на ее острове[583]. Поэтому и эти толкователи разрешают вопрос, опираясь, в основном, на обычаи того времени.

---

[581] *Илиада*, XI, 404–406.

[582] *Илиада*, XI, 630–631.

[583] *Одиссея*, X, 234.

124. <Λ 637>

[1.] *По столу всякий другой лишь с усилием кубок тот двигал,*
Полный вином; но легко поднимал его старец пилосский[584].

Почему Гомер пишет, что только Нестор оказался в силах поднять кубок? Ведь маловероятно, что Нестор поднимает его легче, чем молодые мужчины. [2.] Итак, Стесимврот пишет, что, по всей видимости, Нестор прожил долгую жизнь; сила у него сохранилась и не увяла от старости, поэтому нас не должно удивить то, что он легко справляется с делами, которые требуют физической силы. [3.] Антистен пишет: «Гомер тут говорит не о тяжести кубка в его руках, а о том, что Нестор не пьянеет, он хорошо переносит вино»[585]. [4.] Главкон же пишет, что Нестор кубок держал с боков обеими руками: любая тяжесть легче поднимется, если ее держать так, посередине.

[5.] Аристотель пишет, что «старец Нестор» нужно сочетать с подлежащим «всякий другой» («по столу всякий другой лишь с усилием кубок тот двигал»), тогда двустишие приобретет совсем другой смысл: «всякий другой старик с трудом кубок этот поднимал со стола, но старец Нестор поднял его без всяких усилий». [6.] Ведь истинное сравнение можно проводить только с людьми одинакового возраста.

125. <Λ 786>

[1.] *Сын мой! Родом своим тебя Ахиллес превышает*[586].

Вопреки мнению некоторых трагиков, этот стих не означает: «Годами своими тебя превышает». [2.] Ведь в следующем стихе немедленно уточняется: «Ты же старше годами»[587]. [3.] В рассматриваемом стихе, скорее всего, имеется

584 *Илиада*, XI, 637.

585 *Фр.* 191 (Giannantoni G. *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Napoli, 1990).

586 *Илиада*, XI, 786.

587 *Илиада*, XI, 787.

в виду высшее рождение, которое оценивается не годами, а превосходством рода, как Гомер говорит в другом отрывке:

Но не стесняйся при этом, не сделай, чтоб лучший остался,
Не выбирай, кто слабей, из неловкости, чтоб не обидеть,
Не руководствуйся родом <...> какой бы он царственный
ни был[588].

[4.] Гомер иногда определяет родовое превосходство и по-другому, используя прилагательное «благородный», «знатный»[589]. Противоположное по значению выражение у Гомера — «робкий и худой»:

Знаете все вы, что я не худого, не робкого рода[590].

ПЕСНЬ ДВЕНАДЦАТАЯ

126. <M 10–12>

[1.] *Только пока еще Гектор был жив, Ахиллес же сердился*
И не разрушен был город великий владыки Приама, —
Это лишь время стояла большая стена перед станом[591].

[2.] Эти стихи, в которых поэт упоминает стену ахейцев, вызвали понятное недоумение у толкователей. [3.] Дело в том, что стена ахейцев уже перестала стоять твердо даже тогда, когда Гектор был жив, Ахилл питал свой гнев, а город Приама оставался неприступным, после же захвата Илиона и увоза троянцев она вообще развалилась и исчезла. [4.] Напомним еще раз, что пока война продолжалась, Ахилл

---

588 *Илиада*, X, 237–239.

589 *Илиада*, XXIII, 81.

590 *Илиада*, XIV, 126.

591 *Илиада*, XII, 10–12.

лелеял в одиночестве свой гнев, Гектор был еще жив и проявлял самую великолепную доблесть, стена ахейцев уже была разорена троянцами и перестала быть препятствием для них. [5.] Сарпедон разрушил зубцы и часть стены, Гектор — крепления и ворота, а Аполлон чуть ли не уничтожил целое сооружение. [6.] Гомер так пишет о подвиге Сарпедона:

А Сарпедон, ухвативши руками могучими бруствер,
Сильно рванул. И на всем протяжении бруствер свалился.
Сверху стена обнажилась и многим открыла дорогу[592], —

[7.] и о Гекторе:

Так же и Гектор поднял и нес на ворота тот камень.
Плотно створы ворот прилажены были друг к другу[593].
<...>
Стал он у самых ворот. Чтобы крепче удар оказался,
Ноги раздвинул и, сильно напрягшись, ударил в средину.
Оба дверные сорвал он шипа, и тяжестью всею
Камень во внутренность рухнул. Взревели ворота. Засовы
Их не сдержали, туда и сюда разлетелися створы,
Камня принявши удар. Блистательный Гектор ворвался
Внутрь[594]...
<...>
...Повернувшись к троянцам, велел он
Перебираться чрез стену. Приказа послушались мужи.
Тотчас одни перелезли чрез стену, другие же прямо
В крепкие стали вливаться ворота...[595].

[8.] А об участии Аполлона в разрушении стены мы читаем у Гомера следующие стихи:

---

[592] *Илиада*, XII, 397–399.
[593] *Илиада*, XII, 453–454.
[594] *Илиада*, XII, 457–462.
[595] *Илиада*, XII, 467–470.

Хлынули дружно фаланги вперед. С драгоценной эгидой
Шел Аполлон перед ними. Он стену ахейцев разрушил
Так же легко, как песок рассыпает близ моря ребенок,
Если, себе что-нибудь из песка для забавы построив,
Снова, играя, свой труд рассыпает рукой и ногою.
Так же, блистающий Феб, ты рассыпал большой и тяжелый
Труд аргивян, а самих обратил их в поспешное бегство[596].

[9.] Все эллины, увидев такое, говорят единодушно:

Пала ахейцев стена, которая, мы ожидали,
Несокрушимым оплотом и нам, и судам нашим будет[597].

[10.] Нельзя поэтому сказать, что стена, разоренная не только людьми, но и богами, пока Ахилл отказывался участвовать в боях, крепко стояла вплоть до разграбления Трои.

[11.] Толкователям кажется правдоподобным, что стена стояла крепко большей своей частью: в самом деле, троянцы разрушили только малую часть сооружения. [12.] Однако толкователи не понимают, что стена больше не цела и не крепка, даже если пострадала только частично. Дырявый кувшин, даже если почти вся его поверхность осталась цельной, является уже не кувшином, а ненужным осколком. То же самое можно сказать о стене, которая больше не в состоянии защищать тех, кто построил ее: это уже не надежная стена, а куча камней. [13.] Поэтому, может быть, в рассматриваемом стихе прилагательное «крепкая» (ἔμπεδος) не было использовано метафорически, как синоним терминов «надежная и твердая», и не имеет такого же значения, что в стихе:

[596] *Илиада*, XV, 360–366.

[597] *Илиада*, XIV, 55–57.

Страх меня сильный берет за данайцев, и дух мой не в силах
Твердость свою сохранять...[598], —

или в стихе:

Было их двое; один непрерывно лишь правил конями[599], —

но имеет чисто дословное значение: поскольку в этом прилагательном присутствует корень πέδον («почва, земля»), то можно предполагать, что в данном случае ἔμπεδος означает «валяющаяся на земле и не покрытая водой [стена]».

[14.] Ведь Гомер противопоставляет прилагательное ἔμπεδος термину «покрытый водой» (ἀλιπλόος)[600], а выражение ἐν τῷ πεδίῳ («на равнине») — обороту ἀλίπλουν γενόμενον («быть покрытым водой»). [15.] Ибо он пишет не «долго большая стена не разорялась и оставалась нетронутой», но «недолго она на земле удержалась»[601]. [16.] Что случилось впоследствии со стеной? Гомер так пишет обо всех реках [окружающих Трою]:

Устья их слил Аполлон в широчайшую общую реку.
Девять он дней направлял ее на стену. Зевс непрерывно
Дождь проливал, чтобы смыть поскорей укрепления в море.
Сам же земли потрясатель, с трезубцем в руках, пред волнами
Шел впереди, до основы водой из песка вырывая
Бревна и камни, какие, трудясь, аргивяне сложили.
Все он с землею сравнял до стремительных вод Геллеспонта[602].

---

598 *Илиада*, X, 93–94.

599 *Илиада*, XXIII, 641.

600 См.: «Зевс непрерывно Дождь проливал, чтобы смыть поскорей укрепления в море» (*Илиада*, XII, 25–26).

601 *Илиада*, XII, 9.

602 *Илиада*, XII, 24–30.

[17.] Следовательно, хотя стена была разрушена, ее развалины и основание лежали на земле, и только потом, как мы только что увидели в вышеприведенных стихах, все сооружение было смыто реками в море. [18.] Но пока Троя не была захвачена, эллинская стена не была покрыта водой, вода не причинила ей никакого вреда даже тогда, когда Ксанф наводнил окрестности, чтобы Ахилл утонул. [19.] Метафорически ἔμπεδος может означать и «неподвижная», т. е. «неподвижно лежащая на земле [стена]». [20] Стена была только что разрушена. Однако она была смыта реками с равнины в море значительно позже.

127. <М 25> (*)

Между собой сговорились тогда Посейдон с Аполлоном
Смыть укрепление, силу всех рек на него устремивши...
<...>
Устья их слил Аполлон в широчайшую общую реку.
Девять он дней направлял ее на стену. Зевс непрерывно
Дождь проливал, чтобы смыть поскорей укрепления в море[603].

[1.] Нелогично, что люди построили стену за один день[604], а боги разрушили ее за девять дней. [2.] Одни находят решение в слове. Ведь, — говорят они, — Гомер употребил слово ἐννῆμαρ («девять дней») случайно (εὐεπιπτώτως). [3.] Другие добавляют густое придыхание, чтобы получилось «один день» (ἓν ἦμαρ). Третьи [находят решение] в обстоятельствах: якобы [Гомер], желая тогда полностью стереть придуманную им стену с лица земли, сочинил столько времени [для ее] разрушения. [4.] Четвертые находят решение в личности [создателей стены]: ведь не подобает описывать, как лучшие из воинов много дней строили стену, поскольку [эта] служба — не слишком подходящая [для них].

603 *Илиада*, XII, 17–18, 24–26.

604 См.: *Илиада*, VII, 433–437.

128. <M 25>

[1.] Как это могло получиться, что ахейцы соорудили стену за один день, но Аполлон и Посейдон смогли ее разрушить только за девять? [2.] Ведь не может быть, чтобы люди справились за день с очень сложной задачей, в то время как боги с трудом довели до конца более простое дело.

[3.] Однако необходимо отметить: понадобились девять дней не для того, чтобы разрушить стену, а для того, чтобы Посейдон смыл ее в море до основания, «бревна и камни, какие, трудясь, аргивяне сложили»[605], «сравнял местность, где стояла стена, с землей»[606] и

Самый же берег великий, разрушивши крепкую стену,
Снова песками засыпал[607]...

[4.] Подробности о разрушении стены приведены не потому, что описание ее окончательного стирания с лица земли и восстановления берега до его первоначального состояния было важно для повествования. [5.] На самом деле возведение стены ахейцами не предоставляло поэту темы, которая бы обогатила дух его произведения, поскольку было недопустимо, чтобы воинственная знать таскала камни. [6.] Эти подробности были, скорее всего, введены по следующей причине: разрушение стены богами было поистине великолепным, потому что оно было совершено реками и трезубцем.

[7.] Каллистрат считал, что отрывок ἐννῆμαρ ἐς τεῖχος («девять дней на стену») звучал в первоначальном варианте ἓν δ' ἦμαρ ἐς τεῖχος («в течение одного дня на стену»), со знаком густого придыхания (*дасия*) на числительном ἓν («один»). Каллистрат основывает свою гипотезу на том, что Гомер пользовался временным наречием ἐννῆμαρ («девять дней»)

---

[605] *Илиада*, XII, 29.

[606] *Илиада*, XII, 30.

[607] *Илиада*, XII, 31.

только в сочетании с оборотом «в день же десятый» (τῇ δεκάτῃ δὲ):

Девять носилися дней аполлоновы стрелы по стану.
В день же десятый созвал Ахиллес народ на собранье[608].

129. <M 122>

[1.] Предложение «Настежь ахейцы держали ворота»[609] не соответствует полностью по значению глагольной форме «они открыли», потому что в стихе мы читаем, что ахейцы долго держали ворота открытыми, чтобы товарищи успели войти через них до приближения врага. [2.] Гомер сам дал ключ к решению данного вопроса через слова Приама:

Настежь ворота! Пока не войдет в них бегущее войско, —
Не выпускайте из рук их[610]*!*
<...>
Только что наши, в стенах очутившись, вздохнут с облегченьем,
Тотчас ворота закройте и прочные створы замкните[611]*!*

130. <M 127–132>

[1.] В описании сражения у стены первоначальный порядок стихов, похоже, был нарушен. Когда Асий нападает на стену у ворот, поэт так говорит о нем и его дружине:

Глупые! Двое храбрейших героев их ждало в воротах,
Сильные духом сыны копьеборцев могучих лапифов.
Первый из них — Полипет, могучий сын Пирифоя,
Рядом с ним — Леонтей, мужегубцу Аресу подобный.
Пред воротами стояли высокими оба героя,
Словно два дуба высоковершинных в горах[612]*...*

---

[608] *Илиада*, I, 53–54.
[609] *Илиада*, XII, 122.
[610] *Илиада*, XXI, 531–532.
[611] *Илиада*, XXI, 534–535.
[612] *Илиада*, XII, 127–132.

[2.] В только что приведенных стихах находим изображение Леонтея и Полипета, стоящих перед воротами как дубы: «Не убегая, на них наступавшего Асия ждали»[613]. Затем Гомер снова переходит к описанию Асия и его людей:

Те ж, над собою щиты сухокожные кверху поднявши,
Прямо на прочную стену бежали с воинственным криком.
Ими начальствовал Асий владыка с Яменом, с Орестом,
Асиев сын Адамант с Эномаем и храбрым Фooном[614].

Сразу после этого снова описаны Леонтей и Полипет. Тут возникает противоречие, потому что эти воины, которые раньше стояли перед воротами, теперь находятся за ними, внутри периметра стены. [3.] Читаем:

Оба лапифа, находясь внутри недолго, ахейцев
Красивопоножных подбодряли суда защищать пред врагами.
Но, увидав, что войско троянцев к стене устремилось
И что ахейцы, крича, обратились в поспешное бегство,
Выбежав оба вперед, пред воротами начали битву,
Диким подобные вепрям в горах[615].

После этого сравнения Гомер продолжает:

Так же блестящая медь на груди у лапифов звучала
От наносимых ударов[616]...

[4.] В приведенных стихах логическая последовательность событий явно не соблюдена, потому что сначала Леонтей и Полипет находятся вне стены, перед ее воротами,

[613] *Илиада*, XII, 136.
[614] *Илиада*, XII, 137–140.
[615] *Илиада*, XII, 141–146.
[616] *Илиада*, XII, 151–152.

а потом, почему-то, они оказались внутри ее периметра и совершают вылазку.

[5.] Некоторые считают, что первоначальную последовательность стихов нужно восстановить следующим образом: [слова] «оба лапифа, находясь внутри только временно, подбодряли красивопоножных ахейцев» необходимо переставить в самое начало описанной сцены. Получится следующее:

Глупые! Двое храбрейших героев их ждали в воротах,
Сильные духом сыны копьеборцев могучих лапифов.
Оба лапифа, внутри находяся не долго, ахейцев
Красивопоножных подбодряли суда защищать пред врагами.

[6.] Затем соблюдается следующая последовательность:

Но, увидав, что войско троянцев к стене устремилось
И что ахейцы, крича, обратились в поспешное бегство,
Выбежав оба вперед, пред воротами начали битву,
Диким подобные вепрям в горах, которые смело
Шумной ватаге мужей и собак выбегают навстречу.

Таким образом,

Так же блестящая медь на груди у лапифов звучала
От наносимых ударов. Они же могуче сражались,
И на бойцов наверху и на силу свою полагаясь.

Толкователи считают, что после этих стихов нужно соблюдать такую последовательность:

Пред воротами стояли высокими оба героя,
Словно два дуба высоковершинных в горах. Каждодневно
Дождь их сечет проливной, и ветер их треплет жестокий,
Твердо, однако, стоят на корнях они крепких и длинных.
Так же и оба лапифа, на руки и силу надеясь,

Не убегая, на них наступавшего Асия ждали.
Те ж, над собою щиты сухокожные кверху поднявши,
Прямо на прочную стену бежали с воинственным криком.
Ими начальствовал Асий владыка с Яменом, с Орестом,
Асиев сын Адамант с Эномаем и храбрым Фооном.

Наконец, добавляется заключительная часть сцены:

Те же бросали каменья с прекрасно построенных башен
Вниз на троянцев, самих защищая себя, и обширный
Стан, и суда на морском берегу[617]...

[7.] Гефестион пишет, что текст был продублирован поздними редакторами, поэтому нужно устранить либо десять стихов от «Пред воротами стояли высокими оба героя» до «Асиев сын Адамант с Эномаем и храбрым Фооном», либо тринадцать стихов от «Оба лапифа сначала красивопоножных ахейцев» до «И на бойцов наверху и на силу свою полагаясь».

[8.] Но, может быть, дошедший до нас вариант рассматриваемого отрывка является действительно первоначальным, и последовательность событий в нем правильно соблюдена, даже если мы не будем переставлять ни одного стиха. Давайте рассмотрим все по порядку: сначала Гомер пишет, что Полипет и Леонтей находились у ворот: «Двое храбрейших героев их ждало в воротах», и подчеркивает, что они были за пределами стены, затем делает хронологическое отступление и описывает, как до этого Полипет и Леонтей, находясь еще внутри периметра стены, подбадривали товарищей, но немедленно вышли, как только увидели, что Асий и его дружина собираются нападать. И вот, мы возвращаемся к исходной сцене: Полипет и Леонтей у ворот, за пределами стены, и готовятся сражаться с врагами.

617 *Илиада*, XII, 154–156.

[9.] Речь идет об особенном повествовательном подходе, при котором отмечается хронологическое смещение: сначала рассказывается о последних по времени действиях, потом делается отступление к начальным событиям, наконец возвращаемся к исходной точке рассказа, т. е. к последним по времени действиям, чтобы круг замкнулся. Подобный повествовательный подход свойствен Гомеру.

[10.] Например, в самом начале поэмы, после краткого изложения всех бедствий, которые обрушились на эллинов из-за гнева Ахилла, Гомер делает отступление, чтобы стала известна причина подобного гнева, затем описывает его последствия в течение всей поэмы. [11.] То же самое можно наблюдать и в рассказе о чуме:

...Сын Лето и Зевса. Царем раздраженный, наслал он
Злую болезнь на ахейскую рать. Погибали народы
Из-за того, что Хриса-жреца Атрид обесчестил[618].

Объяснив причину появления чумы, Гомер затем описывает, как она была устранена. [12.] В рассказе о Леонтее и Полипете наблюдаем ту же самую динамику. Сначала Гомер их изображает возле ворот стены, за ее пределами: воины готовятся к сражению с Асием. Затем делается отступление, и мы видим, что герои какое-то время находились внутри стены и призывали ахейцев защититься возле кораблей. Подбодрив своих товарищей и вдруг увидев, что Асий и его люди нападают, а эллины спасаются бегством, Леонтей и Полипет вышли немедленно из ворот и начали сражаться. [13.] Таким образом, мы видим, что Гомер, как правило, излагает некое событие, начиная с его заключительной сцены. После ее описания, обычно делается краткое отступление к началу события для того, чтобы выяснить нужные детали. Затем поэт возвращается к исходной точке рассказа, т. е. к его концовке.

---

[618] *Илиада*, I, 9–12.

131. <M 258>[619]

[1.] Аристарх считает, что отрывок ῥα προκρόσσας ἔρυον[620] означает следующее: корабли были расположены на суше как осадные лестницы. Этот толкователь обосновывает свое наблюдение тем, что глагольная форма, примененная в этом отрывке, перекликается с отрывком: κρόσσας πύργων ἔρυον[621], т. е. [согласно Аристарху] «троянцы притащили лестницы к стене»[622]. Аристарх интерпретирует ἔρυον как «притащили», как будто лестницы были закрыты и сложены.

[2.] Аристарх основывает подобную гипотезу на оборотах, используемых в самой *Илиаде*, где, согласно этому толкователю, предложение «они стащили с укреплений» может означать и «они притащили к укреплениям». В качестве доказательства Аристарх приводит следующие стихи:

...οἱ δὲ μένοντες
ἕστασαν ὁππότε πύργος αχαιῶν ἄλλος ἐπελθὼν
τρώων ὁρμήσειεν[623].

Поэтому, — аргументирует Аристарх, — применение родительного падежа у Гомера может иногда заменить винительный, как в этом случае: «Отряд ахейцев напал на

[619] Гипотеза Аристарха весьма спорна и не была принята ни одним русскоязычным переводчиком. Поэтому, для правильного понимания читателем этого комментария Порфирия, при переводе данной главы мы решили отступить, в виде исключения, от установленного правила и привели цитаты стихов в древнегреческом оригинале. Русский перевод будет приведен в сносках. — *Прим. перев.*

[620] «Зубцами [суда] поднимались от моря» (*Илиада*, XIV, 35).

[621] «Балки башен сорвать напрягались» (*Илиада*, XII, 258).

[622] Возможность перевести в этом специфическом отрывке κρόσσας как «лестницы» решительно исключается Лидлем и Скоттом (см.: H. Liddell, R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. New York, 1897. P. 848). — *Прим. перев.*

[623] *...Они же стояли, — / Ждали, когда, наступая, другая колонна ахейцев / Против троянцев ударит* (*Илиада*, IV, 333–335). В стихе 335 следовало бы ожидать винительный падеж, а не родительный. — *Прим. перев.*

троянцев» (τρώων ὁρμήσειεν). [3.] Так что имеются как будто все основания, чтобы считать, что предложение: «они стащили с укреплений» можно истолковать и как: «они притащили к укреплениям». Подобное применение родительного падежа вместо винительного наблюдается и в следующем отрывке: ἀκόντισαν 'Ιδομενῆος[624].

[4.] Однако ступенчатые ряды парапетов (κρόσσαι) — это явно не лестницы, а защитные зубцы в укреплениях, которые отражают удары осадных таранов. [5.] Недаром мы называем вышитые ленточки на одежде закладками (κροσσοὶ). [6.] Что касается выражения «расположены рядами» (προκρόσσαι), тут речь идет о кораблях, которые не расставлены на ровной линии, а просто удалены от берега. По поводу этого факта, из-за того, что не у всех было одинаковое количество <...> «И рычагами шатали у вала торчавшие сваи»[625], т. е. так называемые «забрала».

ПЕСНЬ ТРИНАДЦАТАЯ

132. <N 3> (*)

Зевс, приведя и троянцев, и Гектора к стану ахейцев,
Им предоставил нести пред судами труды и страданья
Без передышки, а сам перевел свои светлые взоры
Вдаль, созерцая страну укротителей конских — фракийцев,
Мисян, бойцов рукопашных, и славный народ гиппемолгов...
<...>
К Трое ж совсем перестал обращать светозарные взоры[626].

---

[624] «Бросили копье в Идоменея» (*Илиада*, XIII, 502). И тут следовало бы ожидать винительный падеж. — *Прим. перев.*

[625] *Илиада*, XII, 259.

[626] *Илиада*, XIII, 1–5, 7.

[1.] К словам: «А сам перевел свои светлые взоры». Говорят, что это невозможно. Если бы он обратил взгляд от Илиона в сторону Мисии на асийские племена, он не смог бы видеть Фракию, поскольку она находится в Европе. [Недоумение] разрешается из слова. [2.] [Гомер] говорит, что [Зевс] смотрел не на Фракию, а на страну фракийцев, из которой переселились, поселившись в Асии, вифиняне (Βιθυνοί) и тины (Θῦνοι) — выходцы из [страны] фракийцев[627].

133. <N 358–360>

[1.] В следующих стихах:

Боги веревку могучей вражды и войны, всем ужасной,
Попеременно на той и другой стороне простирали, —
Прочную, крепкую, многим бойцам поломавшую ноги[628], —

Гомер очень талантливо и смело передал метафорически идею распри (между богами) образом перетягивания каната, где две команды берутся за оба конца каната, завязывают узел и тянут изо всех сил на себя.

[2.] Задумайтесь над тем, не удачно ли Гомер назвал веревку (распрю) «прочной, крепкой, многим бойцам поломавшей ноги». В других местах ведь он назвал распрю не «прочной», а «тяжелой»: «в сердцах пробудили тяжелую распрю»[629].

И в других <...>.

---

[627] Страбон сообщает о переселении упоминаемых племен следующее: «Большинство согласно с тем, что вифинцы, бывшие прежде мисийцами, получили свое измененное имя от фракийцев — вифинов и финов, поселившихся в этой стране. Относительно племени вифинцев приводят в доказательство то, что еще и теперь некоторые племена во Фракии называются вифинами, относительно же финов — то, что побережье вблизи Аполлонии и Сальмидесса носит название Финиады» (Страбон. *География в 17 книгах*. Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского; под общ. ред. С. Л. Утченко; ред. перевода проф. О. О. Крюгер. Ленинград, 1964. С. 509).

[628] *Илиада*, XIII, 358–360.

[629] *Илиада*, XX, 55.

134. <N 443>

[1.] Некоторые толкователи путают глагол «танцевать, прыгать» (σκαίρειν) с глаголом «тяжело дышать, спешить» (σπαίρειν), поскольку уверены в том, что эти глаголы означают одно и то же, хотя сам Гомер их четко различает. [2.] Например, поэт пишет σπαίρειν на аттический лад, т. е. добавляет ἀ- в самом начале: «И, извиваясь...»[630]; «...в передних лапах ее извивался...»[631]; «Билося сердце, и с ним сотрясалося древко от пики»[632] и «Бился подобно быку»[633]. Однако, когда применяется глагол σκαίρειν, у текста совершенно другой смысл:

С присвистом, с пеньем и с топотом в лад, непрестанно танцуя[634].

[3.] Дело в том, что σπαίρειν и ἀσπαίρειν означают грубые движения, какие бывают у рыб или быков, в то время как σκαίρειν означает гармоничные, изящные движения, как в танце. Я вообще считаю, что и рыбы — золотистый спар и скар — были так названы на основании различного значения упомянутых глаголов. Ведь они плавают совсем по-разному.

[4.] Σκαίρειν, скорее всего, означает быстрые и четкие движения. Неслучайно поэт назвал амазонку Мирину «чрезвычайно ловкой»[635] и лошадей «лихими»[636]. [5.] Из того же глагольного корня образовалось разговорное выражение: «глаза бегают и мигают».

[630] *Одиссея*, XII, 254.

[631] *Одиссея*, XIX, 229.

[632] *Илиада*, XIII, 443.

[633] *Илиада*, XIII, 571.

[634] *Илиада*, XVIII, 572.

[635] *Илиада*, II, 814.

[636] *Илиада*, XIII, 31.

135. <N 824>

[1.] Βουγάϊον — это «хвастун». Повод для хвастовства — огромный щит. «Кичащийся (γαίων) своим щитом» звучит точно, как в стихе: «Сел он в сознании радостном силы (γαίων)»[637]. [2.] Что же касается Ира, то мы процитируем следующий стих:

Лучше б тебе, самохвал, умереть иль совсем не родиться[638].

Нищий Ир кичился своим большим телом, как будто он держал огромный щит. [3.] Но Гомер пишет о нем:

...Ни мощи, ни силы
Не было в нем никакой, однако на вид был огромен, —

и:

Так как ходил с извещеньями он, куда кто прикажет[639], —

чем Гомер показал полное ничтожество этого человека. «Быть, видно, Иру Не-Иром»[640], — так о нем говорили «женихи» Пенелопы при его схватке с Одиссеем. [4.] Полной противоположностью такому хвастуну является «божественный свинопас» Евмей, о котором Гомер говорит так:

Странник, хорошую б славу меж всеми людьми получил я
За добродетель свою — и теперь и в грядущее время[641], —

т. е. доброе имя Евмея — вполне реальная заслуга, а не пустое хвастовство.

---

[637] *Илиада*, I, 405.

[638] *Одиссея*, XVIII, 79.

[639] *Одиссея*, XVIII, 7.

[640] *Одиссея*, XVIII, 73.

[641] *Одиссея*, XIV, 402–403.

ПЕСНЬ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

136. <Ξ 200>

[1.] Почему Гомер часто называет Землю «безграничной» (ἄπειρος), как, например, в следующих стихах:

Всюду ее с дуновеньями ветра
И над землей беспредельной носившие и над водою[642], —

но устами Геры как бы противоречит себе:

Я отправляюсь взглянуть на границы земли многодарной[643]?

[2.] Считать, что у «безграничной» Земли могут быть «границы» — явное противоречие.

[3.] На самом деле мы могли бы говорить о противоречивости этих стихов, только если бы прилагательное ἄπειρος имело всего одно значение, т. е. «нескончаемый и необъятный». Ведь как необъятная Земля может иметь границы? [4.] Но у такого прилагательного много смысловых оттенков, поэтому было бы неправильно сосредоточиться только на этом оттенке, который к тому же не соответствует истинному смыслу процитированных стихов. [5.] Необходимо объяснить, каким образом можно одновременно назвать Землю «необъятной» и «ограниченной» без всяких следов противоречивости.

[6.] Итак, мы применяем прилагательное ἄπειρος, когда говорим о величине. Но речь идет о двояком понятии, потому что термин «величина» включает в себе две дополнительные категории: пространство и количество. [7.] Мы применяем прилагательное ἄπειρος, подразумевая логическую категорию пространства, когда, например, спрашиваем себя

---

642 *Одиссея*, I, 97–98.

643 *Илиада*, XIV, 200.

о размерах Вселенной, безгранична ли она. [8.] А вот ἄπειρος мы используем, имея в виду его второй смысловой оттенок, когда спрашиваем себя, стоит ли считать Вселенную безмерной, если она сама по себе ограничена в пространстве, но находящиеся в ней миры неисчислимы и бесконечны по количеству. [9.] Прилагательное ἄπειρος может еще означать нечто «ограниченное и конечное» по пространству или количеству, но настолько обширное, что наш разум все равно не в состоянии его обхватывать. Этот смысловой оттенок использован Гомером в следующих стихах:

Есть такая страна посреди винно-цветного моря, —
Крит прекрасный, богатый, волнами отовсюду омытый.
В нем городов — девяносто, а людям так нету и счета[644], —

[10.] или когда описан «безмерный» выкуп, отданный Хрисом за дочь [11.] Таковы смысловые оттенки прилагательного ἄπειρος по отношению к величине.

[12.] Но имеется еще один смысловой оттенок, относящийся к чему-то или кому-то великолепному и безмерно красивому по внешнему виду, как читаем о дочери Антенора в Гесиодовском *Перечне Женщин*:

[13.] *Ее расположения добивались великолепными*
дарами многие смертные, могучие цари,
и назвали ее безмерно красивой.

[14.] В этих стихах ἀπειρέσιος означает то, что великолепно и чрезвычайно красиво. [15.] Возможно также, что выкуп Хриса был назван так, поскольку был роскошен и прекрасен.

[16.] Наконец, ἄπειρος может еще означать нечто имеющее круглую или сферическую форму: [17.] большинство из конечных форм имеет четкие ограничивающие контуры. [18.] Например, линия или квадрат четко очерчены от одной

[644] *Одиссея*, XIX, 172–174.

точки — начальной, до другой — конечной. [19.] Если какая-то геометрическая фигура имеет хотя бы две ограничивающие точки, то в ней должна быть линия, идущая из одной точки в другую. [20.] Но у окружности круга, <...> об этом не может быть и речи. Ибо любая умозрительная точка представляет собой и начало, и конец: у окружности [т. е. границы] круга, согласно Гераклиту, начало и конец не отделены друг от друга — они представлены только одной единственной точкой. [21.] Потому круг и является конечной фигурой, что он ограничен окружностью и его нельзя расширить до бесконечности, но в то же время нельзя сказать, что у него хотя бы две ограничивающие точки. [22.] На основании того факта, что круг не ограничен линией, идущей от точки А до точки Б, и каждая составляющая его точка является одновременно и началом и концом, ученые правильно называют эту геометрическую фигуру «неограниченной». [23.] Таким же образом ученые и сферу называют «неограниченной», но они ее называют такой не на основании пространственного или количественного фактора, а на основании того, что у сферы тоже нет двух или больше ограничивающих точек. [24.] Не забудем, что приставка ἀ- передает не только идею лишения и нехватки, но и идею изобилия: [25.] вспомним, например, «ἀχανὲς (широчайшее) море»; «ἀφήτωρ («произносящий многие предсказания», а не «безмолствующий») дельфийский бог» и «ἄξυλος лес», т. е. «лес, где огромное количество деревьев». [26.] Так что вот, если мы применим второе значение приставки ἀ- прилагательного ἄπειρος к фигуре круга, то вполне закономерно ее назвать πολυπείρων, т. е. «с неограниченным количеством ограничивающих точек», потому что, повторяем, любая составляющая его точка является одновременно и А и Б, т. е. началом и концом. [27.] Приставка ἀ- может означать и «ровный», «равный». Например: «с ровным наклоном», «с равным весом» и т. д. Поэтому, мы можем предполагать, что и ἄπειρος означает «равноограниченный», поскольку круг никогда

не меняется по отношению к любой точке, его ограничивающей. [28.] Среди геометрических фигур только круг и сфера обладают таким свойством: их радиус всегда одинаков по отношению к любой точке, ограничивающей их. [29.] Поэтому окружность [т. е. граница круга] и поверхность сферы равноценны по величине. Только о таких геометрических фигурах можно сказать, что расстояние от их центра до любой точки, их составляющей, остается неизменно одинаковым.

[30.] Теперь понятно, почему древние считали круг и сферу «бесконечными». [31.] Аристофан тоже пишет в *Данаидах*: «Носит бесконечное кольцо из меди». Это «бесконечное» кольцо является цельным предметом; оно «бесконечно», потому что у него нет ни начала ни конца. [32.] А вот если бы у него была оправа под камень, его нельзя было бы считать бесконечным, потому что расстояние от центра до любой точки, его составляющей, не было бы везде одинаковым. [33.] Приведем еще один пример: Эсхил пишет, что собравшиеся кругом женщины образуют бесконечную фигуру:

Вы стоите вокруг этого жертвенника и на ваших лицах
Светится отблеск пламени, пока молитесь бесконечным
кругом[645].

[34.] Иначе говоря, женщины встали у жертвенника, образовав круг. Они образуют собой окружность этого круга, а их предводительница олицетворяет точку измерения от жертвенника до окружности. [35.] Еврипид использовал схожий образ, когда пишет о тунике, сшитой по кругу, в которую Клитемнестра облекла Агамемнона:

Она одела своего мужа в бесконечно сшитый покров.

---

645 *Фр.* 379 (Radt S. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Göttingen, 1977).

[36.] Тот же самый Еврипид так пишет о верхнем слое воздуха, образующем сферу: «Вот там, в высях небесных, бесконечный верхний слой воздуха»[646]; при этом он уточняет, почему назвал этот слой бесконечным: «Он окружает Землю водными руками».

[37.] Может быть, когда Гомер пишет: «Пусть бы опутан я был хоть бы втрое крепчайшею сетью»[647], имеется в виду, что прилагательное ἀπείρονες означает не количество, а крепость круглых, кольцеобразных (т. е. не завязанных, а являющихся сплошной непрерывной линией без двух конечных точек) сетей. [38.] Мы сможем обосновать эту гипотезу, обращаясь к самому тексту данного отрывка: Аполлон спрашивает Гермеса, не желает ли он лежать рядом с Афродитой, «даже крепкой окутанный сетью». [39.] На что Гермес отвечает: «Я бы хотел лежать рядом с ней, даже если буду связан бесконечными сетями». В данном случае Гермес подразумевает: «бесконечно умноженными сетями», что подчеркивает и неисчислимость, и крепость таких сетей. [40.] Ведь Аполлон спрашивает: «Не пожелал ли бы ты, даже крепкой окутанный сетью»[648]; [41.] под прилагательным «крепкой» этот бог подразумевает и «бесконечной», потому что эту сеть не только невозможно развязать в силу ее геометрической кольцеобразной формы, но она, будучи круглой, еще и бесконечна.

[42.] Сети эти нельзя ни разрубить, ни развязать по той же самой причине, по которой они являются «бесконечными»: они обладают теми же самыми свойствами, что и все остальные предметы совершенно круглого вида. [43.] Ведь

---

646 *Фр.* 941 (Nauck A. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Leipzig, 1889; repr. Hildesheim, 1964).

647 *Одиссея*, VIII, 340. В древнегреческом оригинале «втрое» соответствует обороту: τρὶς τόσσοι ἀπείρονες (дословно: «трижды три до бесконечности»). Эта деталь важна, чтобы правильно понять дальнейшие объяснения Порфирия. — *Прим. перев.*

648 *Одиссея*, VIII, 336.

если бы мы в данном случае восприняли сети бесконечными с количественной точки зрения, то слова Гермеса «трижды три до бесконечности» звучали бы нелепо. Трижды три — это численное умножение, и все числа равно количественно конечны, как бы мы их ни умножали без конца.

[44.] Стало быть, сети не могут быть одновременно исчислимы и бесконечны. Обладая непрерывным кольцеобразным видом, они в изначальном понятийном плане отделены от количественной бесконечности. [45.] Одним словом, бесконечность сетей заключается не в их количестве, а в их физических свойствах: не забудем, что Аполлон спрашивает, не желает ли Гермес лежать, окутанный «крепкими» (а не «бесконечными») сетями. [46.] Было бы нелепо со стороны Гермеса подразумевать в своем ответе бесконечные по количеству, а не по силе и виду сети, потому что вопрос Аполлона никак не затрагивает их количества.

[47.] Только с помощью этого теоретического подхода можно совместить такие противоречащие друг другу формулы, как «трижды три до бесконечности» и «бесконечно крепкой [сетью]». [48.] Если наша гипотеза правильна, то прилагательное ἄπειρος применимо у Гомера также к конечным геометрическим круглым и сферическим фигурам. Ведь Гомер сам пишет: «границы Земли» и «бесконечная Земля»; а мы только что доказали, что ни одна геометрическая фигура, кроме круга и сферы, не может быть одновременно конечной и бесконечной количественно или пространственно. [49.] В свете сказанного мы заключаем, что Земля была названа одновременно «ограниченной» и «безграничной» не по ошибке: ведь речь идет не о ее пространственной безграничности, а о ее сферических свойствах. Напомним, что Гомер воспринимает Землю именно как сферу.

[50.] Если же мы применительно к Земле восприм прилагательное ἄπειρος согласно его третьему смысловому оттенку («огромный и недоступный нашим знаниям»), то

и в этом случае не было бы противоречивости в стихах *Илиады*, которым посвящен данный комментарий, [51.] ибо многие территории нашего материка населены, но столько же неизвестных нам земель и морей по ту сторону Океана:

Реки меж вами и нами велики, теченья ужасны,
Прежде всего — Океан; чрез него перебраться не может
Пеший никак...[649].

[52.] Даже если бы нам пришлось перечислять все населенные страны Земли, все известные моря и бухты, это было бы бесконечно, как бы эти сведения ни были ограничены. [53.] Не будет противоречивости и в случае, если назвать Землю «безмерной» из-за ее красоты, т. е. если мы примем четвертый смысловой оттенок прилагательного ἄπειρος. Это прекрасно известно тем, кто составляет описания и чертежи Земли.

137. <Ξ 238>

[1.] Почему Гера обещает золотой трон богу Сна, но последний отказывается и просит в жены одну из более юных Харит? И что означает: «более юная Харита»? [2.] Причина такова: Сон отказывается от трона, потому что он ему не нужен, ибо такой предмет — принадлежность Смерти, а Сон — это переменчивое, непостоянное состояние, свойственное тем, кто в царстве Смерти задерживается только на время, пока не проснется. [3.] Сон требует юную Пасифею не как возвращение старого долга, а как знак благодарности за новую услугу, т. е. не за прежние заслуги перед Герой, а за оказанную ей новую любезность.

[4.] Хариты, которые были молоды во время первой услуги, оказанной Сном Гере, теперь состарились; а вот за новую услугу целесообразно просить для себя более молодую,

[649] *Одиссея*, XI, 157.

потому что услуга «свежая». [5.] Именно поэтому Сон требует совсем юную Пасифею.

138. <Ξ 423–424>

[1.] Почему Гера, когда она вместе с Зевсом навестила Океана, не примирила последнего с Фетидой, но решила это сделать только через пятнадцать дней, когда снова собиралась к ним? [2.] Это странное поведение, поскольку Океан и Фетида не ссорились в течение тех двух недель: сама Гера признается в том, что они давно не соединялись в любви.

[3.] Без всякого сомнения, Гомер не говорит, что она действительно собирается к Океану и Фетиде. На самом деле, Гера просто притворяется, как мы читаем в следующих стихах:

Зевсу, коварствуя сердцем, сказала владычица Гера[650], —

и:

Лошади здесь, у подошвы обильной потоками Иды,
Ждут, чтоб отсюда по суше меня понести и по влаге[651].

[4.] Но никаких лошадей в действительности не было, потому что Гера никак не собиралась к Океану. [5.] Во-вторых, эфиопы живут на берегу Океана, но под Океаном подразумевается и водная ширь, и само божество: коснуться водной массы, омывающей всю Землю, — не то же самое, что встретиться лично с самим божеством, оживляющим воду в целом.

[6.] Кроме того, навестив Океана вместе с Зевсом, она вряд ли стала бы собираться обратно в Трою без супруга, пренебрегая обоими делами [визит к Океану и Фетиде

---

[650] *Илиада*, XIV, 300.

[651] *Илиада*, XIV, 307–308.

и примирение четы] и покинув Зевса, которого все остальные боги сопровождали:

Зевс к Океану вчера к беспорочным на пир эфиопам
Отбыл, а следом все вместе другие бессмертные боги[652].

[7.] Мы обычно решаем эту проблему, допуская, что Гера действительно сопровождала Зевса во время его визита к Океану.

[8.] На самом деле Гера никогда не отлучалась из Троады, и это достоверно доказано одним обстоятельством: когда Зевс посещает Океана, Гера посылает Афину к разгневанному Ахиллу. [9.] Тогда почему Гомер пишет: «А следом все вместе другие бессмертные боги»? Ведь это неправда: во время визита Зевса к Океану Афина и Гера находились несомненно в Троаде. И почему, написав только что упомянутый стих, Гомер все-таки уточняет, что Афина посетила Ахилла по приказу Геры?

[10.] Может быть, Гомер написал «все» в собирательном смысле. Скорее всего, он имел в виду просто «большинство богов». [11.] Эта гипотеза подтверждена другим отрывком в поэме, где Гомер пишет, что все ахейские вожди спали:

Сном покоренные мягким, вблизи кораблей своих черных
Спали всю ночь напролет остальные вожди все ахейцев[653].

Тем не менее, он сразу же уточняет, что Агамемнон и Менелай не спят: «На веки сон и ему не садился»[654]. По всей вероятности, Гомер мог так же написать и о богах, которые сопровождали Зевса: не все сопровождали его, а только большинство из них. [12.] Ведь небесное жилище не могло остаться совсем без богов.

---

[652] *Илиада*, I, 423.

[653] *Илиада*, X, 1–2.

[654] *Илиада*, X, 25.

139. <Ξ 434> (*)

Но лишь приехали к броду реки, водовертью богатой,
Светлоструистого Ксанфа, рожденного Зевсом
бессмертным...[655].

[1.] Представляется, что слова «светлоструистого Ксанфа, рожденного Зевсом бессмертным» противоречат сказаному об Океане, «из которого все моря [вытекают] и реки»[656]. [2.] Решение можно найти в словах двумя способами. [3.] [Во-первых,] «все» (πάντες) может быть сказано вместо «большинство» (πλείους); а [во-вторых,] одним и тем же словом «река» (ποταμός) называется как бог [реки], так и [водный] поток (ῥεῦμα), так что бог происходит от Зевса, а поток — от Океана. [4.] Ведь Зевс называется отцом мужей и богов.

ПЕСНЬ ПЯТНАДЦАТАЯ

140. <О 128>

[1.] В отрывке: «Вот сумасшедший! Опомнись! Погиб ты![657]» — мы считаем лишним знак препинания после φρένας ἠλὲ. Скорее всего, предложение должно остаться цельным и прозвучать так: «Ты потерял свой разум [безумец]!». [2.] Ведь к восклицанию «буйный» (μαινόμενε) Гомер присоединяет:

---

655 *Илиада*, XIV, 433–434.

656 *Илиада*, XXI, 196.

657 *Илиада*, XV, 128. Для лучшего понимания этой главы приведем целое двустишие в древнегреческом оригинале с дословным переводом: Μαινόμενε φρένας ἠλὲ διέφθορας· ἦ νύ τοι αὔτως / οὔατ' ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς («Буйный, безумец, ты потерял свой разум: разве не имеешь / ты уши для того, чтобы слышать... Пропал разум и стыд»). — *Прим. перев.*

...Имеешь ты уши
Не для того ли, чтоб слышать?[658] —

чему соответствуют, образовав два параллельные блока, [выражения] «ты потерял свой разум» и «пропал разум и стыд». [3.] Иными словами, произнеся «безумец», Афина обвиняет Ареса в том, что он потерял разум, тогда как второе восклицание «безумец» (ἠλὲ) намекает на его легкомыслие и безответственность. [4.] [Слово] ἠλὲ подверглось сокращению последней гласной. Изначальная форма этого слова — ἠλὲε, она происходит от слова «заблудившийся». Т. е. Афина хотела сказать: «О ты, заблудившийся».

141. <О 189>

[1.] Стих:

Общими всем нам земля и высокий Олимп остаются[659], —

как бы противоречит предыдущему:

На три мы всё поделили, и часть получил свою каждый[660].

Ведь нельзя поделить то, что остается общим.

[2.] Эту проблему можно решить, обращаясь к самому тексту поэмы. Скорее всего, «всё» применяется тут как риторическая гипербола, как читаем и в отрывке: «Золота десять талантов отвесил»[661]. Если мы истолкуем «всё» как риторическую фигуру или как синоним словосочетания «бо́льшая часть», тогда что было на самом деле поделено? [3.] Как правило, «всё» применяется в гиперболических оборотах и означает именно «бо́льшую часть чего-либо».

---

[658] *Илиада*, XV, 129.

[659] *Илиада*, XV, 193.

[660] *Илиада*, XV, 189.

[661] *Илиада*, XV, 193.

Иными словами, имеется в виду: «Бóльшая часть Вселенной была поделена, кроме Земли и Неба, которые еще оставались общими».

[4.] Логика распределения проста и естественна: источник жизни назван Зевсом, источник жидкостей назван Посейдоном, источник смерти, наконец, назван Аидом, ибо он олицетворяет темноту и невидимость, куда уходят умершие люди. Земля — общее достояние всех этих начал, потому что все они, так или иначе, находятся в ней. [5.] Ведь вода окружает Землю, подземные извержения появляются на ее поверхности, как Этна в Сицилии, домны Гефеста, Крагус в Ликии и подобные места, в то время как воздух охватывает все это. Правильно Гомер называет и Олимп общим достоянием, поскольку даже небо зародилось от четырех элементов.

142. <O 189> (*)

Трое нас братьев, от Крона рожденных великою Реей:
Зевс и я, а третий — Аид, преисподних владыка.
На три мы всё поделили, и часть получил свою каждый.
Жребий мы бросили, — выпало мне пребыванье вовеки
В море седом, а подземный безрадостный сумрак — Аиду,
Небо широкое Зевс получил в облаках и в эфире.
Общими всем нам земля и высокий Олимп остаются[662].

[1.] Как представляется, слова: «На три мы всё поделили, и часть получил свою каждый»[663] противоречат высказыванию: «Общими всем нам земля и высокий Олимп остаются»[664], ведь еще не все поделено. [2.] [Недоумение] разрешается из слова [«всё»]: [это слово] не только означает «бóльшая часть», но и употребляется как плеоназм: «и девять их

[662] *Илиада*, XV, 187–193.

[663] *Илиада*, XV, 189.

[664] *Илиада*, XV, 193.

всех поднялося»[665]; «золота десять талантов все отвесил и вынес»[666]. [3.] Выражение же «всё поделили» [употреблено] вместо «[поделили] бóльшую часть», как если бы [Гомер] сказал: «Большую часть поделили, кроме неба и земли». [4.] Потому что эти [части] — еще общие.

143. <О 653> (*)

Вот показались суда, что первыми были; за ними
Укрывались [аргейцы]; их окружали [троянцы].
Отступить пришлось от судов поневоле аргейцам,
Возле шатров они собрались и вместе держались[667].

[1.] Почему троянцы, [преследуя ахейцев], не подожгли передние корабли[668]: «Вот показались суда, что первыми были; за ними / Укрывались [аргейцы]...» (Εἰσωποὶ δ' ἐγένοντο νεῶν, περὶ δ' ἔσχεθον ἄκραι / νῆες ὅσαι πρῶται εἰρύατο)?[669] [2.] Либо чтобы уничтожить как можно больше [кораблей] из окружения (ἀπὸ τῆς περιεχομένης), либо чтобы не [пришлось] отступать через огонь, либо потому, что [те], внутри которых они уже находились, были их (αὐτῶν ἦσαν, ὧν ἤδη ἐντὸς ἦσαν).

---

[665] *Илиада*, VII, 161. Далее перечисляются десять имен: «Самым выступил первым владыка мужей Агамемнон; / следом за ним поднялся и Тидид Диомед многомощный; / следом за ними Аяксы, дышавшие бурною силой; / вслед за Аяксами Идоменей и его сотоварищ, / вождь Мерион, истребителю войск Эниалию равный. / Этим вослед — Еврипил, блистательный сын Евемонов, / сын Андремона Фоант и затем Одиссей богоравный» (VII, 162–168).

[666] *Илиада*, XXIV, 232.

[667] *Илиада*, XV, 653–654 (перевод Л. И. Щеголевой).

[668] Передними (ἄκραι) называются корабли, вытащенные на берег раньше других, т. е. наиболее удаленные от моря.

[669] О намерении троянцев сжечь корабли сообщается ниже: *Илиада*, XV, 702.

ПЕСНЬ ШЕСТНАДЦАТАЯ

144. <П 67–68>

[1.] Большинство людей не знает, что у Гомера κλίσις («наклонение», «принуждение» и т. д.), так же как и все слова, образовавшиеся от корня κλ-, означает также «сдерживание», «вытеснение». Например:

Грозною силой, ахейцы ж, прижатые (κεκλίαται) к самому морю,
Держатся только еще на последнем коротком пространстве[670].

[2.] Ахейцы, окруженные троянцами, были вытеснены к берегу моря.

[3.] Знание этимологии упомянутого существительного позволит лучше понять и эти стихи:

В город вбежали троянцы, подобно испуганным ланям,
Пот осушили и пили, и жажду свою утоляли,
Вдоль по стене прислонившись (κεκλιμένοι) к зубцам. Приближались ахейцы, —
Двигались прямо к стене, щиты наклонив (κλίναντες) над плечами[671].

[4.] Тут Гомер использовал глаголы, образовавшиеся от корня κλ-, в их дословном значении: троянцы прислонились к зубцам стены, ахейцы же наклонили щиты над плечами. [5.] Приведем еще несколько примеров.

Слева от битвы нашла она буйного бога Ареса.
Там он сидел, подведя лошадей и копье прислонивши (ἐκέκλιτο)
К темному облаку[672].

---

[670] *Илиада*, XVI, 67–68.

[671] *Илиада*, XXII, 1–4.

[672] *Илиада*, V, 355–356.

Это означает, что и лошади, и копье были вытеснены к облаку.

[6.] *Иль в море*
Мысом далеко врезается (κεκλιμένος) здесь материк плодородный?[673]

Эти стихи означают, что материк вытеснен отовсюду морем. [7.] То же самое можно сказать о следующих стихах:

Муж, обитающий в Гиле, усердный стяжатель богатства,
Около озера [болота] живший (κεκλιμένος) Кефисского[674], —

где имеется в виду, что жилище усердного стяжателя везде вытеснено болотом.

[8.] *Нынче безмолвно стоят. Прекратилась война. Оперлися (κεκλιμένοι)*
Воины все на щиты. И копья их воткнуты в землю[675].

«Оперлись» означает, что воины «прикрыты щитами».

[9.] Корень κλ- передает следующие действия: «закрыть, запереть, запретить», ибо все, что закрыто, — вытеснено и охвачено:

Гнал он туда лошадей с колесницей. Однако в воротах
Он не увидел ни створов закрытых (ἐπικεκλιμένας), ни крепких засовов[676].

[10.] Следующие стихи передают то же самое значение этого корня:

---

[673] *Одиссея*, XIII, 235.

[674] *Илиада*, V, 708.

[675] *Илиада*, III, 134–135.

[676] *Илиада*, XII, 120–121.

Мы на равнине троянцев, закованных крепко в доспехи,
К морю ими прижаты (κεκλιμένοι), далеко от родины милой[677].

Т. е. ахейцы вытеснены к морю, будучи в окружении троянцев.

145. <П 161–162>

[1.] Следующие стихи требуют объяснения:

Узкими там языками лакают с поверхности воду,
Кровью убитого зверя рыгая[678].

[2.] После «с поверхности воду» нужен знак препинания, чтобы сохранился истинный смысл предложения. Потому что волки не накапливают воду во рту, чтобы затем проглотить, а именно лакают ее. Вот что означает: «лакают с поверхности воду». [3.] «Кровью убитого зверя рыгая» соответствует по смыслу предложению: «кровь разорванной добычи капала из их пастей», как видим и в стихе: «уступив дорогу, он вздрогнул», который соответствует по значению предложению: «Вздрогнув, он уступил дорогу».

ПЕСНЬ СЕМНАДЦАТАЯ

146. <Р 143>

[1.] Те, кто убегает при виде врагов, считаются трусами; те, кто их опасается, считаются пугливыми; те, кто выдерживает их натиск, считаются непоколебимыми; те, кто сам набрасывается на них, считаются отважными и решительными. [2.] Противоположность последнему образу дана в стихе:

677 *Илиада*, XV, 739–740.

678 *Илиада*, XVI, 161–162.

Гектор от стен вдалеке не решался завязывать битву[679].

[3.] Нечто подобное читаем и в стихе:

Незаслуженно молва тебя, труса, считает отважным[680].

[4.] Отличительная черта труса:

Сердцем не очень ты стоек, сражаться не очень-то любишь[681].

[5.] Также:

Сразу исчезнув, не ждал он, чтоб здесь познакомиться с нами.
На худородного он человека лицом не походит[682].

Эти стихи означают: «он нас не дождался, чтобы мы познакомились с ним или он с нами».

147. <Р 608–613>

[1.] Смысл следующих стихов очень сложен, и поднятый здесь вопрос относится к самым известным и обсуждаемым.

В Идоменея тогда, в колеснице стоявшего, Гектор
Острое бросил копье. Ненамного в него промахнувшись,
Койрана он поразил, Мерионова друга-возницу,
Мужа, который за ним из цветущего следовал Ликта;
Пешим сначала с двухвостых судов явился под Трою
Идоменей и победу большую врагам бы доставил[683].

[2.] Кто явился пешком и «победу большую врагам бы доставил» [если бы вконец умер]? Он ведь был весь изранен,

---

679 *Илиада*, X, 353.
680 *Илиада*, XVII, 143.
681 *Илиада*, XII, 247.
682 *Одиссея*, XIII, 410–411.
683 *Илиада*, XVII, 608–613.

потому что был пешим. [3.] Нужно понять, что некоторые подробности переданы при непосредственном повествовании описанного события, а другие кратко освещены чуть позже, через риторическую фигуру *анадиплозиса.* [4.] Не подлежит сомнению, что «пешим сначала... явился» относится не к Койрану, а к Идоменею. [5.] Это ясно, потому что отрывок «победу большую врагам бы доставил», скорее всего, является поздней вставкой: отрывок не может относиться к Койрану, который не был особенно доблестным воином, он может относиться только к Идоменею. [6.] Приведем главную сцену описанного события:

...в колеснице стоявшего, Гектор
Острое бросил копье. Не намного в него промахнувшись,
Койрана он поразил, Мерионова друга-возницу,
Мужа, который за ним из цветущего следовал Ликта.

Получается такая картина: [7.] Гектор бросил копье в стоявшего на колеснице Идоменея, сына Девкалиона. А сначала Идоменей вышел из эллинского стана и добрался до поля битвы пешком. [8.] Обычно Гомер, описывая некое событие, выдает нам в середине повествования детали, о которых мы ничего не знали до этого. Ведь мы пока знаем только, что

В Идоменея тогда, в колеснице стоявшего, Гектор
Острое бросил копье.

Только после этой сцены поэт нам рассказывает, как Идоменей оказался в колеснице: сначала он был «пешим», но потом Койран предоставил ему свою колесницу.

[9.] Идоменей представлен в Тринадцатой песни «ушедшим пешком из корабельного стана», а теперь он вдруг оказывается в колеснице. Здравый смысл нам подсказывает, что он не мог отплыть из Крита вообще без колесниц, в отличие от Одиссея, царя скалистой и крутой Итаки, где

невозможно пользоваться этим средством передвижения. [10.] Поэтому Идоменей несомненно располагал колесницами, но почему-то он добрался до поля боя пешком. [11.] Итак, начиная по своему обычаю рассказ с самого конца, Гомер чуть позже нас уведомляет о том, как Идоменей получил колесницу: он доставил бы великую победу своим врагам,

Если бы в скорости Койран коней не пригнал быстроногих
[и не спас бы Идоменея][684].

ПЕСНЬ ВОСЕМНАДЦАТАЯ

148. <Σ 22>

[1.] Платон в третьей книге *Республики* резко высказывается против тех, кто оплакивает умерших, заявив, что не следует сокрушаться из-за них, мертвых, как будто они пострадали от чего-то ужасного.

[2.] Зоил говорит, что горе Ахилла совершенно неуместно, поскольку тот должен был знать, что на войне опасность и риск смерти неизбежны. И он не должен был предполагать, что смерть ужасна. [3.] Его неуемная скорбь вообще женоподобна. Даже кормилица из варваров не стала бы себя так вести. [4.] К слову, Гекуба, при виде того, как тело Гектора волочат по земле, вела себя гораздо достойнее. [5.] Зенодот защищает Ахилла, говоря, что он скорбит от неожиданного и страшного несчастья. Впрочем, — продолжает Зенодот, — проявление такой скорби было обычным делом в те времена:

[684] *Илиада*, XVII, 614.

Только и почести смертным бессчастным, что волосы срежут
В память его да слезинка-другая в глазах навернется[685].

149. <Σ 590–593>

[1.] *Также площадку для плясок представил хромец обеногий,*
Вроде такой, которую в Кносе пространном когда-то
Для Ариадны прекрасноволосой Дедал изготовил[686].

Данный вопрос хорошо известен: как это может быть, чтобы какой-либо бог подражал человеку? [2.] Некоторые толкователи ставят знак тонкого придыхания на относительном местоимении: таким образом, это Дедал подражает мастерству Гефеста, а не наоборот. [3.] Если мы примем гипотезу упомянутых толкователей, смысл этих стихов такой: только Дедал, среди смертных, сумел соорудить такую площадку, но подобных площадок, сделанных Гефестом и отличающихся таким же качеством, явно гораздо больше. [4.] Можно, однако, выдвинуть еще одну гипотезу: только недавно мужчины и женщины начали танцевать отдельно друг от друга, поэтому спасенные Тесеем подростки танцевали вместе с девушками. Гефест позаимствовал именно такой мотив, а не мастерство Делала. [5.] Возможно, тут Гомер хочет предоставить нам моральное наставление: нужно всегда подражать хорошему, даже если оно выглядит скромным.

[685] *Одиссея*, IV, 197–198.

[686] *Илиада*, XVIII, 590–593.

ПЕСНЬ ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

150. <Т 68>

[1.] Ἀσκελέως означает «чересчур жестко», [2.] σκέλλειν же переводится как «твердеть», «костенеть». Скелет так называется, потому что он иссушится без плоти, и имя Асклепия образовано от ἀσκελ- и от существительного ἠπιότης («мягкость»), т. е. тот, кто не позволит чему-то затвердеть или окостенеть, смягчит опухоль. [3.] Некоторые еще толкуют ἀσκελέως как «неподвижно». Потому что ἀσκελέως переводится буквально как «без ног», «непроходимо». Но это спорная гипотеза.

151. <Т 108>

[1.] Почему Гера уговаривает Зевса клясться? Очевидно, она ему не доверяет. Но если это так, почему Гера не довольствуется просто его согласием, но ей нужна именно клятва? [2.] Ведь поэт пишет, что непременно сбывается все, на что Зевс дает свое согласие. [3.] Последнее утверждение необоснованно и держится просто на народном мифе. [4.] На самом деле Гомер нигде и никогда не пишет такого от себя, ведь он рассказывает обо всем, как будто это чужой пересказ, и знает все детали о рождении Геракла. [5.] Нельзя сомневаться в том, что Гера заставляет Зевса клясться. [6.] Каждый старается предварительно обезопаситься в делах, которые могут закончиться неблагополучно. [7.] Поскольку Гера занята нешуточным делом и знает, что Зевс будет крайне расстроен, когда увидит Геракла в рабском положении, то она его заранее обязывает клятвой. Так считает Аристотель.

152. <Т 221–224>

[1.] Толкователи задумались над смыслом непонятных слов, сказанных Одиссеем:

Скоро сердца у людей пресыщаются битвой кровавой,
Если стеблей большинство уж разбросано медью по пашне,
Сбор же становится скудным, как только весы наклоняет
Зевс-Эгиох, войн неизменный вершитель[687].

[2.] Суть проблемы заключается в следующем: «сбор» означает и время для урожая, и сам урожай. Какое из двух значений имел в виду Одиссей? Давайте рассмотрим оба смысловых оттенка в контексте процитированных стихов. [3.] Если мы под «сбором» подразумеваем простой «урожай», тогда множество погибших на поле боя — это стебли, в то время как выжившие — урожай. [4.] Смысл слов Одиссея таков: быстро наступает насыщение от того сражения, где великое количество павших, но осталось мало выживших. Из этого вытекает, что чем яростнее сражение, тем быстрее наступает насыщение [кровью врагов], особенно если воины измождены от голода. [5.] Так бывает в любом бою, где конечный исход долго колеблется по воле Зевса то в пользу одной стороны, то в пользу другой: количество убитых велико, а число оставшихся в живых ничтожно. По этой причине насыщение наступает быстро для тех, кто собрал много стеблей, но мало истинного урожая.

[6.] Гомер пользуется образами стеблей и урожая по отношению к тем, кто пустился в беспорядочное отступление. Количество убитых среди побежденных и обратившихся в бегство (т. е. стеблей) велико, в то время как количество оставшихся в живых (т. е. урожая) незначительно. [7.] Мы должны понять, что насыщение наступает быстро для победителей, которых можно назвать и жнецами. [8.] Однако нельзя относить «скудный сбор» только к эллинам: [9.] сражение больше не идет с переменным успехом, в нем нет ни настоящих победителей, ни настоящих побежденных, потому что собралось много стеблей

[687] *Илиада*, XIX, 221–224.

с обеих сторон, число выживших ничтожно как у троянцев, так и у ахейцев, и жнецов будет недостаточно.

[10.] А вот если мы под «сбором» будем иметь в виду «время для урожая», то такое время наступит при самом столкновении двух войск до поражения троянцев, и большое количество «стеблей» будет соответствовать количеству павших после поражения и отступления. [11.] Одиссей, понимая, что троянцы не выдержат наступления Ахилла и скоро пустятся в бегство, говорит, что предстоит великий труд для тех, кто будет их преследовать, догонять и убивать. Насыщение для них, голодных, наступит очень быстро. [12.] Но почему Одиссей высказывает эту простую мысль так загадочно? Причина проста: он предпочитает говорить намеками и образно, потому что не желает быть обвинен в хвастовстве и подхалимстве. [13.] Поэтому Одиссей имеет в виду следующее: скоро будет бегство троянцев после кровавого для обеих сторон сражения, и нами овладеет насыщение, если мы до резни противника, которая скоро наступит, не успеем укрепиться едой. [14.] Следующая метафора хорошо иллюстрирует динамику описанного в Девятнадцатой песни сражения:

Те же, совсем как жнецы, что на ниве богатого мужа
Полосы гонят с обоих концов навстречу друг другу,
Густо бросая на землю снопы ячменя иль пшеницы[688].

Дальше возникает сцена, которая созвучна с рассматриваемой нами в этой главе:

Так же сходились троянцев сыны и ахейцев, и яро
Бились друг с другом. Никто о погибельном бегстве не думал[689].

[688] *Илиада*, XI, 67–69.

[689] *Илиада*, XI, 70–71.

[15.] Однако в том сражении сторона противника сумела выдержать натиск и этим отсрочила время для урожая. [16.] Не важно, когда наступит поворотный момент бегства: когда он наконец наступит, насыщение кровью пустившегося в бегство противника возникнет быстро, если победители до этого не укрепили себя едой.

[17.] Но, может быть, «сбор» не означает ни «урожай», ни «время для сбора урожая», а «время для жатвы». Одиссей ведь сам сказал Ахиллу до поражения троянцев:

[18.] *Кто бы смог из мужей, не поевши, сражаться с врагами*
Целый день напролет, пока не закатится солнце?
Если бы даже он духом упорно стремился сражаться,
Все ж незаметно все члены его отягчит и захватит
Жажда и голод, и станут, лишь двинется, слабы колени.
Тот же, кто силы свои укрепил и вином, и едою
День напролет со врагами сражаться готов непрерывно.
Сердце отважно в груди у него, и усталости члены
Не ощущают. И бой он последним из всех покидает[690].

[19.] Итак, «скудный сбор» означает время и для урожая и для жатвы, ибо много стеблей было скошено, как только Зевс решил, что троянцы должны пуститься в бегство. Однако и жатва и урожай скудны, поскольку эллины не укрепили себя едой. [20.] Иными словами, смысл сказанного Одиссеем следующий: в любом сражении, где велико число убитых за короткое время, насыщение кровью врагов наступает сразу от усталости. Поэтому те, кто желает одержать полноценную победу, должны до сражения укрепить себя пищей.

---

[690] *Илиада*, XIX, 162–170.

153. <T 386>

[1.] Гомер пишет:

Были доспехи, как крылья, на воздух они поднимали![691]

[2.] «На воздух они поднимали» означает, что в них Ахилл мог легко и непринужденно двигаться. «Но легко поднимал его старец пилосский»[692]; «Ты поднимай или я подниму!»[693]. [3.] Гомер выбрал достаточно смелый оборот, как будто сами доспехи носят Ахилла и приводят его в движение. [4.] Некоторые говорят, что сама красота доспехов приводила его в восторг и заставляла его носиться, как по воздуху. [5.] Или, возможно, они были так гармонично и умело сделаны, что в них движения давались удивительно легко, как будто они сами Ахилла носили. Если бы доспехи были больше и толще, они были бы тяжелее. [6.] А крылья широки и легки. [7.] Выражение является явной гиперболой.

154. <T 389>

[1.] Некоторые толкователи считают, что выражение «только Ахилл умел держать [копье]» означает, что «только он имел физическую силу на это». [2.] Ведь Гомер чуть выше писал:

...Никто между прочих ахейцев
Им не мог потрясать, — лишь один Ахиллес потрясал им[694].

[3.] Но они ошибаются. Гомер отождествляет умение что-то делать с навыком и знаниями, как читаем в этих стихах:

---

[691] *Илиада*, XIX, 386.

[692] *Илиада*, XI, 637.

[693] *Илиада*, XXIII, 724.

[694] *Илиада*, XIX, 389.

...Надеюсь,
На Саламине и сам не таким уж я вырос невеждой![695] —

[4.] и:

К Зевсову сыну позднее пришел, крепкодушному мужу
И соучастнику многих насилий [подвигов], герою Гераклу[696].

Иначе говоря, умелый человек для Гомера разбирается в определенном деле и весьма опытен, как читаем в стихах: «Выберем оба судьей Агамемнона, сына Атрея» и «Оба они обратились к судье за решением дела», — т. е. в обоих случаях люди обращались к тем, кто разбирался в судебных вопросах.

ПЕСНЬ ДВАДЦАТАЯ

155. <Y 67—75>

[1.] В *Илиаде* общие рассуждения о богах основаны на том, что не присуще их природе и неправдоподобно, поскольку часто Гомер пишет неправдоподобные факты о них. [2.] Для того чтобы опровергнуть подобную критику, некоторые толкователи прибегают к самому тексту поэмы. Основываясь на нем, они считают, что под аллегорическим мотивом о вражде богов Гомер намекает на вечную несовместимость природных элементов. [3.] Сухость ведь несовместима с влажностью, тепло конфликтует с холодом, легкость — с тяжестью, а вода тушит огонь, в то время как под действием огня сама вода испаряется. [4.] Точно такая же вражда свирепствует между всеми элементами, из которых состоит вселенная: допускается их частичное уничтожение, но

[695] *Илиада*, VII, 198.

[696] *Одиссея*, XXI, 26.

сами элементы сохраняются вечно по отношению к целому. [5.] Например, Гомер описывает битвы между богами, где присутствуют элементы огня (Аполлон, Гелиос, Гефест) и воды (Посейдон и Скамандр), луна (Артемида), воздух (Гера) и т. д. [6.] Иногда боги являются воплощением человеческих качеств: Афина олицетворяет мудрость, Арес — глупость, Афродита — вожделение, Гермес — красноречие. [7.] Итак, это специфическое опровержение направленной на Гомера критики очень древнее, восходит к Феагену из Регия и основано на правильном прочтении самого текста *Илиады*.

[8.] Имеются еще толкователи, которые отклоняют подобную критику на основании обычая. Согласно этой группе, то, что Гомер пишет о богах, было принято и городами, и законодателями, которые постановили не только воспевать такие предания в поэмах, но также передавать их в мистериях и священных обрядах, так чтобы можно было приготовить приношения согласно этим мифам и принести в жертву богам пеплос, на котором вытканы сцены из гигантомахии.

[9.] Третья группа толкователей приписывает очеловечивание богов историческим условиям, которые утвердились в тогдашней Греции. [10.] Ею управляли цари по городам и в целом, и они возносились настолько, что их можно было почти уподобить самим богам, которые, соответственно, наделялись чисто человеческим качествам. [11.] Вот такие искажения были допущены, когда богам навязывалась неуместная и несвойственная им природа.

156. <Y 232–235>

[1.] Толкователи обвиняют Гомера в том, что он часто противоречит себе. Например, он пишет, что у богов виночерпий — то Ганимед, то Геба. [2.] Эту проблему можно легко разрешить, рассматривая сам текст поэмы. Гомер ведь четко уточняет, что Ганимед —личный виночерпий одного Зевса:

Боги его унесли вино разливать для Кронида[697], —

в то время как Геба разливает всем богам. [3.] Кроме того, о Ганимеде говорит не сам поэт, а Эней, который, по всей вероятности, не прочь возвеличить свой род. [4.] Можно еще предположить, что Ганимеда увезли ради его красоты, но он, будучи смертным, состарился и ко временам Троянской войны мог уже быть лишен должности виночерпия. [5.] Проблему можно разрешить и на основании тогдашних обычаев: тогда виночерпиями служили одновременно и мужчины, и женщины. Эта практика могла быть соблюдена и среди богов. [6.] Так противоречивые места у Гомера подвергаются сомнению, и явные нелепицы осуждаются.

157. <Y 259–272>

[1.] В описании сражения Энея с Ахиллом считаются спорными стихи:

Молвил — и пикой могучей ударил он в страх наводящий
Щит Ахиллеса ужасный; вокруг острия затрещал он.
Щит отстранил от себя Ахиллес мускулистой рукою,
Страхом объятый; он думал — своей длиннотенною пикой
Щит пробьет без труда Эней, воеватель отважный.
Глупый! О том Ахиллес не подумал рассудком и духом,
Что нелегко многославный подарок богов олимпийских
Смертно рожденному мужу пробить иль заставить податься.
Так не пробила щита и тяжелая пика Энея:
Золотом, божьим подарком, была остановлена пика:
Две полосы на щите пронизала, а там еще было
Три, потому что всего поставил их пять Колченогий;
Две наружных — из меди, и внутренних две — оловянных,
И золотая в средине: она-то копье и сдержала[698].

[697] *Илиада*, XX, 234.

[698] *Илиада*, XIX, 259–272.

[2.] [В Восемнадцатой песни говорится, что] слой из золота был, как будто, первым на щите ради украшения, под этим первым слоем находились два слоя крепкой непробиваемой меди, а под ними — еще два грунтовочных слоя из олова. Как это может быть, чтобы копье вонзилось в щит сквозь два внешние слоя и было остановлено третьим, золотым? Золотой слой ведь находился якобы на самой поверхности щита и был уже пробит копьем.

[3.] Большинство толкователей решает проблему следующим образом: наконечник копья вонзился в золотой слой щита, но не пробился через него. [4.] Согласно толкователям, слой из золота и первый слой из бронзы, находящийся под золотым, были расколоты и выдолблены, но не пробиты насквозь. Скорее всего, наконечник застрял в третьем слое.

[5.] Некоторые толкователи достаточно самонадеянно считают, что копье не вонзилось в щит, а отскочило от него. Обосновывают свое наблюдение ошибкой какого-то переписчика поэмы, который написал ἔλασσε вместо θλάσσε. [6.] Эти люди уверены в том, что копье не может повредить непробиваемый щит Гефеста.

[7.] Однако, разбирая сами стихи, где недвусмысленно пишется о том, что копье вонзилось в слой из золота, я никак не могу понять, как этот слой не пострадал от такого страшного удара. [8.] Как можно верить, что два слоя, первый из которых был вроде бы золотым, пробиты насквозь, а копье все равно застряло в первом слое? [9.] Само то, что копье застряло в нем, доказывает, что и этот слой пострадал, хотя не так сильно, положим, как слой из бронзы. [10.] Однако последняя группа толкователей хочет нас убедить в том, будто слой из золота пострадал больше слоя из бронзы, иначе копье не застряло бы в нем.

[11.] Лично, я уверен в том, что Гефест использовал золото не из эстетических соображений. Цель была чисто практической: нужно было придать щиту больше гибкости. [12.] Ведь золото — более гибкий материал, чем бронза.

Поэтому Гефест проложил слой из золота в середине — а не на поверхности! — для того, чтобы скрепить всю структуру щита и сделать ее более ударостойкой. [13.] Будучи мягче и гибче, золото под бронзой приняло на себя всю силу удара и, благодаря своей эластичности, передало ударную волну несокрушимой части щита, составленной из бронзы, и свело ее на нет. [14.] Если первый, самый внешний, слой был бы действительно составлен из золота, на щите получился бы глубокий надрез от полученного удара. [15.] Но при описании щита Гомер упоминает, что он был сделан из золота, олова и другого материала, при этом он не уточняет, что́ это за материал. Наверняка, это была бронза, слои из которой, стало быть, занимали внешнюю сторону щита. Под ними находилось золото (один слой) и затем олово (два слоя). Ряд стихов, посвященных сценам, изображенным на щите Ахилла, подтверждает нашу гипотезу:

[16.] *Сами ж пошли. Во главе их — Арес и Паллада-Афина,*
Оба из золота и в золотые одеты одежды[699].

[17.] Если бы внешний слой был составлен из золота, зачем Гомеру было бы уточнять такие детали об изображенных богах? Напрашивается вывод, что основная часть слоя, на которой выделялись изображения богов, была из другого материала, а на ней были выгравированы или прикреплены сверху декоративные мотивы из золота.

[18.] Изображение нивы на щите тоже было из золота:

Поле, хотя золотое, чернелося сзади пахавших
И походило на пашню, — такое он диво представил[700];

[19.] *И виноградник с тяжелыми гроздьями там он представил,*
Весь золотой, лишь одни виноградные кисти чернелись.

---

[699] *Илиада*, XVIII, 516–517.

[700] *Илиада*, XVIII, 548–549.

Из серебра были колья повсюду натыканы густо;
Черный ров по бокам; окружен оловянной оградой
Сад...[701].

Дальше читаем:

[20.] *Сделал потом на щите он и стадо коров пряморогих;*
Были одни золотые, из олова были другие
<...>
Вместе с коровами этими шли пастухи золотые[702], –

[21.] и:

Девушки были в прекрасных венках, а у юношей были
Из серебра ремни, на ремнях же ножи золотые[703].

[22.] Ведь когда речь идет о материалах, которые были использованы для декоративных мотивов на внешнем слое щита, Гомер упоминает золото, серебро и олово, но ни разу не говорит о бронзе. Это потому, что бронза была основным материалом внешнего слоя щита и находилась под декоративными изображениями. [23.] В добавление к этому Гомер не пишет, что щит был непробиваем; он пишет только, что смертным нелегко его пробить:

Глупый! О том Ахиллес не подумал рассудком и духом,
Что нелегко многославный подарок богов олимпийских
Смертно рожденному мужу пробить иль заставить
податься[704].

[701] *Илиада*, XVIII, 561–565.
[702] *Илиада*, XVIII, 573–574, 577.
[703] *Илиада*, XVIII, 597–598.
[704] *Илиада*, XX, 264–266.

[24.] Нужно понять, что копье вонзилось в третий слой из золота, но не пробило его, вопреки мнению упомянутой группы толкователей, которая считает, что слой был пробит, раз он не поддался. [25.] Между прочим, сам Гомер четко уточняет, что щит не был пробит окончательно:

Золотом, божьим подарком, была остановлена пика:
Две полосы на щите пронизала[705]...

Наконечник копья явно застрял в золотом слое, но не пробил его.

[26.] Смысл следующего предложения совершенно ясен:

...Там еще было
Три, потому что всего поставил их пять Колченогий[706].

[27.] Затем мы читаем:

Две наружных — из меди, и внутренних две — оловянных,
И золотая в средине: она-то копье и сдержала[707].

[28.] Поскольку «она-то копье и сдержала», два внешних слоя получили удар первыми, потому что они находятся на внешней стороне, но остальные слои остались нетронутыми.

[29.] Что касается щита Энея, медь находится под плотным кожаным слоем, т. е. более мягкий материал находится под более сухим и твердым. Слой из меди был проложен под кожей в ущерб красоте, но в пользу ударостойкости щита. [30.] Тот же самый замысел наблюдаем при создании щита Ахилла: пренебрегая эстетическими соображениями, Гефест проложил слой из золота в середине. Так, Гомер пишет о щите Энея:

---

[705] *Илиада*, XX, 268–269.

[706] *Илиада*, XX, 270.

[707] *Илиада*, XX, 272.

После того Ахиллес послал длиннотенную пику.
Ею в Энеев ударил он щит, во все стороны равный,
Близко от края щита, где тончайшая медь пролегала,
Где всего тоньше была и кожа воловья[708].

[31.] Наши заключения ценны, даже если предположить, что бронза занимает первый и пятый слои, а олово — второй и четвертый. Ударостойкость щита обеспечена исключительно слоем из золота, проложенным в середине. Материал, из которого составлены остальные слои, не играет существенной роли.

158. <Υ 267–268> (*)

Так не пробила щита и тяжелая пика Энея:
Золотом, божьим подарком, была остановлена пика[709].

[1.] Кажется, что слова «Так не пробила щита и тяжелая пика Энея» (οὐδὲ τότ' Αἰνείαο δαΐφρονος ὄβριμον ἔγχος ῥῆξε σάκος) противоречат следующим: «Две полосы на щите пронизала» (ἀλλὰ δύω μὲν ἔλασσε διὰ πτύχας)[710], поскольку [пика] пробила (ἔρρηξεν) [щит]. [2.] Решение можно найти в слове одним из двух [способов]: если [пика] не прошла насквозь, то она не пробила (ἔρρηξε) [щит]. [2.] И «пронизала» (ἔλασσεν) означает [вовсе] не «пробила (ἔρρηξε) щит», а «раздавила» (διέθλασεν) его.

159. <Υ 329> (*)

И очутился на самом краю многошумного боя,
Где облекались оружьем кавконы, на бой снаряжаясь[711].

[708] *Илиада*, XX, 273–276.
[709] *Илиада*, XX, 267–268.
[710] *Илиада*, XX, 269.
[711] *Илиада*, XX, 328–329.

[1.] То, что кавконы не упомянуты в перечне кораблей[712], противоречит словам: «Где облекались оружьем кавконы, на бой снаряжаясь». [2.] Решение может быть найдено в обстоятельствах: поскольку они вышли [сражаться] не в начале боя, а позже, [Гомер] не причисляет их к тем, кто участвовал в сражении с самого начала. [3.] Если только кавконы не входят в число всех лелегов[713].

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

160. <Ф 76>

[1.] Толкователи подняли следующий вопрос: почему Ликаон, умоляя Ахилла пощадить его, сказал:

Дара Деметры вкусил у тебя я у первого в доме[714]?

[2.] Предположение Стесимврота, согласно которому варвары не едят продуктов из [пшеничной] муки, а едят из ячменя, — недостоверно, [3.] потому что текст *Илиады* абсолютно не поддерживает эту гипотезу: Ликаон был сыном Приама, и его трапеза была как у всех особ знатного происхождения. [4.] На самом деле, Ликаон хотел сказать следующее: Ахилл был первым, в доме которого он жил, когда оказался в Греции в качестве пленника. [5.] Таким образом,

---

[712] Кавконы были союзниками троянцев и располагались станом отдельно от них, возле моря (см.: *Илиада*, X, 428–429).

[713] Порфирий передает мнение древних комментаторов: кавконы, жившие в Пафлагонии, не были упомянуты в перечне кораблей либо потому, что они были пришлым народом, либо потому, что они включены в число лелегов: περὶ Παφλαγονίαν φασὶν οἰκεῖν τοὺς Καύκωνας. καὶ πῶς οὐ συγκατέλεξεν αὐτοὺς ἐν τῷ Καταλόγῳ; ἢ οὖν ἐπήλυδές εἰσιν, ἢ ἐν τοῖς Λέλεξι περιέχονται (*Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (rec. Erbse). Vol. 5. P. 57).

[714] *Илиада*, XXI, 76.

в своей мольбе Ликаон намекал на оказанное ему гостеприимство, как на веский повод для пощады.

161. <Ф 343–355>

[1.] Почему, когда река Скамандр воспламенилась, Ахилл стал задыхаться и тонуть, но не сгорел, хотя, пока она кипела, он находился в воде, отрезанный от берега? [2.] Наверняка, Ахилл спасся, потому что Гефест не дал реке воспламениться повсюду [3.] и Ахилл оказался в той части реки, которую пламя пощадило. [4.] Ведь если бы Ахилл умер от кипящей воды или от огня, Гефест [которого Гера призвала в помощь тонущему Ахиллу] нес бы ответственность за его смерть. Поэтому Гефест позаботился о том, чтобы часть реки, где оказался Ахилл, не горела. [5.] В попытке утопить Ахилла, Скамандр помог троянцам, которые вошли в реку, чтобы спастись:

...А живых вдоль прекрасных течений струистых
В водоворотах глубоких укрыл, от Пелида спасая[715].

[6.] Таким же образом и Гефесту следовало спасти Ахилла от реки. Он это сделал, воспламенив ее за исключением той части, где находился Ахилл.

162. <Ф 388–390> (*)

Небо великое гулко на шум отвечало. Услышал
Зевс, на Олимпе сидящий. И сердце его засмеялось
С радости, лишь увидал он богов, друг на друга идущих[716].

[1.] Как представляется, эти строки противоречат словам, сказанным Аресу Зевсом: «Всех ненавистней ты мне из богов, на Олимпе живущих! / [2.] Милы тебе всегда только

[715] *Илиада*, XXI, 238.

[716] *Илиада*, XXI, 388–390. В рукописи строка 389 отсутствует.

распри, войны и битвы»[717]. [3.] Решение — в слове [«всегда»]. [4.] Добавление слова «всегда» (αἰεί) снимает противоречие.

163. <Φ 563>

[1.] *Вдруг в то время, когда побегу я от города в поле,*
Он, заприметив меня[718]...

В этих стихах была использована метафора из корабельного ремесла: глагол ἐπαίρειν[719] означает буквально «поднять мачту и уплыть».

[2.] Вспомним, например, следующие стихи:

Мачту еловую разом подняли, внутри утвердили
В прочном гнезде и ее привязали канатами к носу[720].

[3.] На морском жаргоне еще говорят: «подняться и уйти». [4.] Например:

Триста овец с пастухами тогда увезли[721] *из Итаки*
В многовесельных судах чернобоких мессенские мужи[722].

---

[717] *Илиада*, V, 890–891 (перевод В. В. Вересаева, исправленный Л. И. Щеголевой). В рукописи строка 890 отсутствует.

[718] *Илиада*, XXI, 563.

[719] Который в этом случае был переведен, как «побегать». — *Прим. перев.*

[720] *Одиссея*, II, 424.

[721] Дословно: «Поднялись [с грузом из овец] и ушли». — *Прим. перев.*

[722] *Одиссея*, XXI, 18–19.

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

164. <X 71>

[1.] В этом стихе Гомер пишет, что иногда благороднее призывать молодых к смерти, чем отговаривать их от такой самоотверженности. Несмотря на это, Приам хотел бы, чтобы Гектор укрылся в городе и отказался от поединка с Ахиллом. [2.] Молодой мужчина, который так смело встречает собственную смерть, достоин, конечно, самой великой славы, однако нужно сказать, что Гектор поступил опрометчиво. [3.] Правда, Гомер пишет следующее о таких молодых воинах:

Выглядеть будет пристойно, лежи он хоть так, хоть иначе.
Весь он и мертвый прекрасен, где б тело его ни открылось[723], —

но подобная оценка действительна только в том случае, если они умерли на благо родины и близких. Только в таком случае можно сказать, [4.] что любое страдание, перенесенное убитым, поистине прекрасно и необходимо. Однако, согласно Приаму, жертва Гектора была не нужна: она не принесла спасения троянцам.

165. <X 147–148>

[1.] Некоторые толкователи подняли следующий вопрос: почему Гомер сначала пишет, что река Скамандр спускается с горы Ида («священные воды Скамандра»[724] «с идейских гор изливаются в бурное море»[725]), [2.] но потом добавляет:

До родников добежали прекрасно струящихся. Два их
Бьет здесь ключа, образуя истоки пучинного Ксанфа[726], —

[723] *Илиада*, XXI, 72–73.

[724] *Илиада*, XII, 21.

[725] *Илиада*, XII, 19.

[726] *Илиада*, XXII, 147–148.

и уточняет, что потоки Ксанфа текут до городской стены? [3.] Ведь то обстоятельство, что распавшийся на два рукава Скамандр течет по равнине вдоль дороги, противоречит тому, что он «изливается» с горы Ида. [4.] Можно разрешить это противоречие, если предположим, что предложение целиком будет: «образуя истоки “из” пучинного Ксанфа». Тогда получится, что потоки, берущие начало из Скамандра (но не сам Скамандр), текут по равнине вплоть до городской стены.

166. <X 431>

[1.] Τί νυ βείομαι;[727] означает «Зачем мне ходить?», т. е. «Зачем мне жить?» [2.] Применение глагола βαίνειν объясняется тем, что человек, пока он жив, ходит по земле: «Я ненадолго от вас в Илион отлучусь (βείω)»[728]. [3.] Гомер пишет, что любой человек, пока живет, ходит по земле:

Меж существами земными, которые дышат и ходят[729].

[4.] Кроме того, Гомер называет жизнь каждого человека «веком» (αἰών): «Вырвана жизнь [αἰών] из него»[730]; «кратковечной жизнь его стала»[731] [5.] и «Молод из жизни [ἀπ' αἰῶνος] ушел ты»[732], т. е. «ты умер молодым», «ты не состарился, и твой век оказался кратким». [6.] Приведем еще несколько примеров, где слово αἰών означает «жизнь». «Чтоб милой ты жизни [φίλης αἰῶνος] и сам не лишился»[733] напоминает «сладкий век» [γλυκὺς αἰών][734]. [7.] Для обозначения жизни

[727] *Илиада*, XXII, 431.
[728] *Илиада*, VI, 113.
[729] *Илиада*, XVII, 447.
[730] *Илиада*, XIX, 27.
[731] *Илиада*, IV, 478.
[732] *Илиада*, XXIV, 725.
[733] *Илиада*, XXII, 58.
[734] *Одиссея*, V, 152.

Гомер использует и слово βιοτή: «В этих местах человека легчайшая жизнь ожидает»[735]. [8.] Под термином βίοτος имеется в виду всё, что необходимо для жизни: «Другие пожирают все, что принадлежит нашей жизни». [9.] Наконец, термин ζοὴ означает продолжительность самой жизни: «Его век был нескончаем, никто не прожил дольше, чем он».

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

167. <Ψ 71>

[1.] Патрокл говорит:

Похорони поскорей, чтоб вошел я в ворота Аида![736] –

и объясняет причину такой просьбы:

Души, тени усталых, меня от ворот отгоняют[737].

[2.] Тогда почему Гомер в *Одиссее* так пишет о «женихах», которые были уже убиты, но еще не похоронены:

Вызвал души мужей женихов, Одиссеем убитых,
Бог Гермес килленийский[738]*?*

Ведь Гермес отправляет их немедленно в Аид, где они встречают души Агамемнона и его людей. [3.] Как «женихи» могут беспрепятственно войти в ворота Аида, если они еще не похоронены? [4.] Разрешение данного вопроса заключается в повествовательной перспективе изложения:

[735] *Одиссея*, IV, 565.
[736] *Илиада*, XXIII, 71.
[737] *Илиада*, XXIII, 72.
[738] *Одиссея*, XXIV, 1–2.

о потусторонней судьбе «женихов» Гомер говорит сам, от первого лица, [5.] в то время как о загробной судьбе Патрокла мы узнаем только с позиции Ахилла. Поэтому нам неизвестно, появилось ли действительно перед ним привидение Патрокла или оно Ахиллу только померещилось во сне.

168. <Ψ 269>

[1.] Зачем Ахилл назначает самый богатый приз именно в четвертом состязании? Ведь два таланта — приз куда более ценный, чем лошадь или женщина. [2.] Важная деталь для разрешения данного вопроса в том, что в Девятой песни *Илиады* Агамемнон добавляет десять талантов к остальным дарам[739].

[3.] Аристотель предполагает, что талант в качестве денежной единицы никогда не бывает одинаковым. Скорее всего, им пользуются всего лишь в качестве приблизительной измерительной единицы. Как, например, можно пользоваться сосудами, которые не имеют раз и навсегда установленного неизменного веса, а лишь приблизительно общие размеры. [4.] Талант, конечно, является измерительной единицей, но ее точный размер или объем не установлен. [5.] Потому и измерительные единицы, которые больше таланта (ὑπερφίαλον) или меньше его (ἀτάλαντον), недостаточно четкие и определенные: [6.] то, что выливается через края сосуда, больше его, а то, что не доходит до его краев, — меньше. [7.] То, что ни больше, ни меньше таланта, вполне может соответствовать понятию «таланта», его объему. [8.] Под определением «грозный, как бог Эниалий»[740] Гомер имеет в виду «похожий[741] на Ареса».

---

739 *Илиада*, IX, 122.

740 *Илиада*, XXII, 132.

741 ἀτάλαντον, т. е. похожий на Ареса, но не «достигающий таланта», т. е. не достигающий силы этого бога. — *Прим. перев.*

169. <Ψ 862–863>

[1.] Что имеется в виду в следующих стихах:

Первая очередь Тевкру досталась. Могучей рукою
Тотчас стрелу он пустил[742]*...*

вплоть до: «Стрелу наготове держал он, как Тевкр еще целил[743]»? [2.] Некоторые считают, что Мериону не терпелось пустить стрелу: он долгое время держал лук наготове с натянутой тетивой.

[3.] Иными словами, пока был черед Тевкра, Мерион стоял рядом и проверял свой лук, долго держа стрелу за кончик и прицеливаясь. Потом он натянул тетиву, продолжая прицеливаться. [4.] Но, возможно, Гомер имеет в виду другое: был только один общий лук, которым пока пользовался Тевкр, но стрелы были две, по одной у каждого. [5.] И вот, Мерион долго проверял свою стрелу, пока Тевкр прицеливался. [6.] Но как только Тевкр пустил стрелу и промахнулся, Мерион подбежал к нему и забрал у него лук.

[7.] Следующие стихи подтверждают как раз это второе предположение:

Быстро тогда Мерион из руки его лук изогнутый
Вырвал; стрелу наготове держал он, как Тевкр еще целил[744].

Он схватил лук, вставил стрелу и натянул тетиву; он долго держал лук натянутым. [8.] Гомер, разумеется, отличает то, что Мерион долгое время держал перед своим выступлением [стрелу], от того, что он забрал позже [лук]: ведь долго он держал стрелу в руке, пока Тевкр прицеливался. [9.] Как долго держал? Гомер пишет, что Мерион держал стрелу в руке все время, до тех пор пока Тевкр, наконец,

---

[742] *Илиада*, XXIII, 862–863.

[743] *Илиада*, XXIII, 871.

[744] *Илиада*, XXIII, 870–871.

пустил свою стрелу и промахнулся. [10.] Тогда он быстро забрал общий лук у Тевкра. [11.] Гомер пишет, что Мерион «спешил», потому что он буквально выхватил лук из рук Тевкра.

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

170. <Ω 15–16>

[1.] Почему Ахилл волочит Гектора вокруг могильного холма, где похоронен Патрокл, обращаясь с трупом врага не в соответствии с тогдашними обрядами? [2.] Нужно понять, что неправильно действуют те, кто первым нарушил установленные сакральные правила, а не те, кому пришлось нарушителям отвечать тем же. [3.] Это ведь Гектор первым стал издеваться над трупом Патрокла. [4.] Как Гомер описывает обращение Гектора с трупом Патрокла?

...Рвутся увлечь. Упорнее прочих похитить Патрокла
Рвется блистательный Гектор. Он голову хочет Патрокла,
С нежной срубив ее шеи, на кол водрузить в Илионе[745].

[5.] Сначала троянцы, желая жестоко осквернить Патрокла, стали тянуть его бездыханное тело [чтобы отнять его у эллинов]:

Так же, если дает человек растянуть своим людям
Шкуру большого быка, насквозь напоенную жиром;
Те, ухватившись за шкуру и ставши кружком, ее тянут
В разные стороны; сырость выходит, и жир исчезает,
И, растянувшись, длиннее и шире становится кожа;

[745] *Илиада*, XVIII, 175–177.

Так же на малом пространстве тянули и те, и другие
Тело туда и сюда[746]*...*

[6.] И еще:

Сняв ши с Патрокла доспехи, тащил за собой его Гектор,
Чтоб ему голову с плеч отрубить заостренною медью[747].

[7.] Итак, поскольку троянцы первыми нарушили священные обряды по обращению с убитым врагом, Ахилл с ними поступает так же жестоко. [8.] Когда убит случайный, не кровный враг и его тело все равно обесчещено, этот враг был несправедливо унижен, а тот, кто его несправедливо унизил, так же несправедливо пребывает целым и невредимым. [9.] Поскольку Патрокл был унижен первым, когда его нагое тело волочили по равнине решившиеся на такое преступление троянцы, то Гектор получил вполне по заслугам: он должен был ответить за неправильное обращение с телом убитого врага. [10.] Кара справедлива и в то же время человечна, потому что Гектор расплатился только за то, что он фактически сделал Патроклу, а не за задуманное [т. е. Ахилл волочил его тело, но не отрубил ему голову и не водрузил ее на пику].

[11.] Можно разрешить этот вопрос и по-другому, как подсказывает Аристотель, согласно которому тогда было все-таки принято волочить тела убитых врагов вокруг могильных холмов товарищей: такая традиция сохранилась в Фессалии даже в его, Аристотеля, времена.

171. <Ω 22>

[1.] «Он жестоко обращался (ἀεκίζεν)»[748] является эквивалентом: «он поругался [над телом Гектора]». Однако

[746] *Илиада*, XVII, 389–395.

[747] *Илиада*, XVII, 125–126.

[748] *Илиада*, XXIV, 22.

жестокое обращение (αἰκία) — это не только «поругание», но еще и «позор», от слова «неприличное», т. е. «ненадлежащее». Гомер пишет:

Пир для старейшин устрой, — и прилично тебе, и удобно»[749], —

т. е. «это подходит тебе, и это правильно».

[2.] Явно, что поругание отождествимо с позором. Ведь Гомер сначала пишет:

Но от всех повреждений труп охранял Аполлон[750], —

затем, рассматривая поругание как позор, добавляет:

Правда, безжалостно, только заря загорится, волочит
Гекторов труп Ахиллес вкруг могилы любимого друга,
Но невредим он лежит...[751], —

и:

Прах бесчувственный в злобе своей Ахиллес оскверняет![752] —

т. е. он предает поруганию и издевается над тем, на что уже невозможно оказать какое бы то ни было влияние.

[3.] Ахилл перестал быть таким благородным, как раньше, и поступает позорным для себя образом. [4.] Например, Гектор обещает Ахиллу, что будет обращаться достойно с его телом:

Славные только доспехи с тебя, Ахиллес, совлеку я,
Тело ж ахейцам обратно верну. Поступить тебе так же[753], —

[749] *Илиада*, IX.70.

[750] *Илиада*, XXIV, 18.

[751] *Илиада*, XXIV, 416–418.

[752] *Илиада*, XXIV, 54.

[753] *Илиада*, XXII, 258–29, 256.

[5.] т. е. Гектор говорит, что не будет поступать неразумно. Вести себя непристойно для воина [т. е. слишком мягко] противоположно позорному [т. е. слишком жестокому] поведению:

Как моих обижают гостей, как позорно бесчестят (ῥυστάζοντας)
Женщин-невольниц моих в покоях прекрасного дома[754].

[6.] Ῥυστάζειν означает «таскать кого-либо по полу»:

Как же теперь? Если гость, находясь в нашем собственном доме,
Может столько терпеть издевательств и столько насилий,
Стыд и позор между всеми людьми тебе будет уделом[755]*!*

[7.] Он назвал поругание над гостями «грубым тасканием» [используя тот же самый глагол, который был применен к служанкам] метафорически, потому что, разумеется, никто гостей не таскал по полу, но все равно «женихи» унижали и оскорбляли их своим наглым поведением. [8.] Часто Гомер употребляет глагол «таскать», чтобы обозначать осквернение или оскорбление: «Зевсову он обесчестил (εἵλκυσεν) супругу Лето»[756] [9.] или «Труп твой *растащут* с позором»[757].

[10.] Нужно всегда помнить полный текст всей поэмы в целом, чтобы мы могли восстановить то, что Гомер иногда пишет в сокращенном варианте. [11.] Например, стих в сокращенном варианте: «Чем это кончится все?»[758] — соответствует полному варианту:

---

[754] *Одиссея*, XVI, 108–109.

[755] *Одиссея*, XVIII, 223–225.

[756] *Одиссея*, XI, 580.

[757] *Илиада*, XXII, 336.

[758] *Илиада*, XI, 838.

Что ж это было бы, если бы кто из богов всеблаженных
...нас увидал[759], –

или:

Как же теперь? Если гость[760]...

[12.] То, что «обращаться жестоко» означает «совершать зверские поступки», доказано стихом: «Обезображены все», т. е. «уподобились видом диким зверям». [13.] Таким образом, считается невредимым тот, кто не пострадал от унизительных или непреодолимых факторов и не был обесчещен, но остался целым и совершенным [в теле и чести]. [14.] Сам Гомер это объясняет:

Пусть невредимым к судам быстроходным вернется обратно,
Пусть и товарищи все, и оружье останутся целы[761]*!*

[15] Процитированные стихи созвучны со следующим отрывком: «Видя, что снова живой, невредимый...»[762].

172. <Ω 117>

[1.] «Я пошлю (ἐφήσω)»[763] означает на самом деле «я пошлю с поручением». [2.] В чем заключается поручение?

Я же Ириду пошлю к Приаму с возвышенным сердцем,
Чтобы к ахейским пошел кораблям он и выкупил сына[764].

---

759 *Илиада*, XIV, 333–334.

760 *Одиссея*, XVIII, 223.

761 *Илиада*, XVI, 247–248.

762 *Илиада*, V, 515.

763 *Илиада*, XXIV, 117.

764 *Илиада*, XXIV, 118.

[3.] Поручение это ведь приказ (ἐφετμή) от глагола ἐφίεσθαι, что является синонимом ἐντέλλεσθαι («приказывать»). [4.] Например: «Приказывая каждому из вас, я скажу следующее»[765].

173. <Ω 221>

[1.] Когда Гомер сначала говорит о роде и специфических качествах каких-либо вещей, он затем, как правило, уточняет и общую категорию, к которой они принадлежат, но не через противительные союзы (ведь эти союзы разъединяют), а через соединительные. Последние союзы выполняют объединяющую функцию и указывают на общий знаменатель, [2.] как, например, видим в стихе: «Вынес призы с кораблей...»[766]. «Призы» — это общая категория, затем перечислены специфические виды этих призов:

...Тазов и треножников много,
Мулов доставил, коней быстроногих, быков крепколобых
И с поясами красивыми жен, и седое железо[767].

[3.] Еще один пример. После обозначения общей категории: «много развешал даров»[768] Гомер уточняет специфические виды этих даров: «сосудов из золота, тканей»[769].

[4.] Еще: написав «стадо», Гомер уточняет — «овец и коз»[770]. [5.] Или:

---

765 *Илиада*, XXIV, 7.

766 *Илиада*, XXIII, 259.

767 *Илиада*, XXIV, 259–262.

768 *Одиссея*, III, 274.

769 Там же.

770 *Одиссея*, IX, 184.

Не оставляешь ты в целом саду — ни кустов [смоковницы], ни оливы,
Ни виноградной лозы, ни груши, ни гряд огородных[771].

[6.] Что касается [плодовых] деревьев, Гомер упоминает смоковницу, оливковое дерево, виноградную лозу, грушу; но, говоря про «сад в целом», он упоминает огородные и гряды. [7.] Еще кое-где пишется: «Здесь же за садом моим многодревным...»[772]. [8.] Все растения, которые подвержены воздействию ветра, ассоциируются с садом:

Теплый Зефир, зарождая одни, наливая другие [своим выдохом][773].

Выдох изображен как источник жизни: «Выдохнув душу»[774]. [9.] Огород засажен луком-пореем на самом краю участка:

Вслед за последней грядой виноградной тянулись рядами
Там огородные грядки со всякою овощью пышной[775].

[10.] Процитируем дальше:

Много высоких деревьев плоды наклоняло к Танталу[776].

Деревья — это общая категория, к которой добавляются частные виды:

[771] *Одиссея*, XXIV, 246–247.
[772] *Одиссея*, IV, 737.
[773] *Одиссея*, VII, 119.
[774] *Илиада*, XXII, 467.
[775] *Одиссея*, VII, 127–128.
[776] *Одиссея*, XI, 88.

Сочные груши, плоды блестящие яблонь, гранаты,
Сладкие фиги смоковниц и ягоды маслин роскошных[777].

[11.] «В дальнее место свела, где были большие деревья»[778] — общая категория. Частные виды:

Черные тополи, ольхи, до неба высокие сосны[779].

[12.] Общая категория: «у смоковницы...»[780]; особенная часть: «ветки срезал молодые»[781]. [13.] Общая категория: «полем убийства»[782]; особые детали: «по трупам, оружью[783] и лужам кровавым»[784]. [14.] Трупы, внутренности и кровь — это детали убийства. [15.] Еще: «А лишь убийство да кровь, и врагов умирающих стоны»[785]. [16.] Гомер называет место, где лежат зарезанные, убийством:

Вот что, однако: уйдите отсюда на двор и сидите
Там, вне убийства[786]...

[17.] Поэтому «поле убийства» может означать и место, где лежат убитые. [18.] «Кровью убитого зверя рыгая», как мы уже видели, означает «убитый зверь». [19.] В гиперболическом смысле возможно назвать кровь убитого «убийством».

[777] *Одиссея*, XI, 589–590.

[778] *Одиссея*, V, 238.

[779] *Одиссея*, V, 239.

[780] *Илиада*, XXI, 37–38.

[781] *Илиада*, XXI, 38.

[782] *Илиада*, X, 298.

[783] В древнегреческом оригинале — ἔντεα («внутренностям»). — *Прим. перев.*

[784] *Илиада*, X, 298.

[785] *Илиада*, XIX, 214.

[786] *Одиссея*, XXIII, 375–76.

[20.] Такая же риторическая функция наблюдается при обозначении множества людей, но на этот раз применяются разделительные союзы:

Или гадателей, или врачей, иль плотников ловких,
Или же вещих певцов[787]...

[21.] Ту же самую логику наблюдаем в стихе, о котором идет речь в данном комментарии:

Меж прорицателей жрец ли какой или жертвогадатель[788].

[22.] Лиод явно не прорицатель, поскольку он не предсказывает «женихам» их судьбу, [23.] в отличие от Феоклимена:

О вы, несчастные! Что за беда разразилась над вами?
Головы, лица, колени у вас — все окутано ночью![789]

[24.] Его мольба:

Призраков сени полны, собой они двор заполняют,
В мрак подземный Эреба несутся стремительно[790], —

как будто судьба «женихов» уже отступила от них и ушла в Аид. [25.] То же самое Гомер пишет о Гекторе:

Вниз, к Аиду, пошел. Аполлон от него удалился[791], —

[26.] и о всех тех, кто вообще умирает на войне:

До земли опустилася участь ахейцев.
Участь троянцев наверх поднялась до широкого неба.

---

[787] *Одиссея*, XVII, 384–385.

[788] *Илиада*, XXIV, 221.

[789] *Одиссея*, XX, 351–352.

[790] *Одиссея*, XX, 355–356.

[791] *Илиада*, XXII, 213.

174. <Ω 221b>

[1.] Многие неправильно понимают слово θυοσκόος («жертвогадатель»)[792], поскольку отождествляют эту сакральную фигуру с прорицателем. На самом деле, мне кажется, что Гомер эту фигуру воспринимает как жреческую: ее обязанность — сжечь жертвоприношения. [2.] Ведь Гомер пишет: «Сжег их старик на дровах»[793]. А сжигание мяса в дар богам это жертвоприношение:

...А сделать богам приношенье
Другу Патроклу велел. И в пламя тот бросил начатки[794].

[3.] Хрис тоже говорит:

Если когда пред тобою сжигал многотучные бедра
Коз и быков...[795].

[4.] Итак, θυοσκόος означает жреческую должность. Жрец, на которого она возложена, обязан следить за правильным осуществлением жертвоприношения.

[5.] Если это было бы иначе, то как объяснить слова Лиода:

Жертвогадатель, ни в чем не повинный, я должен погибнуть[796]?

[6.] Ведь Одиссей на эти слова отвечает так:

Если ты жертвогадателем был здесь и хвалишься этим, —
Часто, наверно, молился ты в доме моем, чтоб далеким
Сладкий день моего возвращенья домой оказался[797].

---

792 *Илиада*, XXIV, 221.
793 *Илиада*, I, 462.
794 *Илиада*, IX, 219.
795 *Илиада*, I, 40.
796 *Одиссея*, XXIII, 318.
797 *Одиссея*, XXIII, 321–323.

[7.] Дело в том, что у Гомера молятся богам именно жрецы, а не прорицатели. [8.] Поэтому когда мы читаем: «Меж прорицателей жрец ли какой или жертвогадатель»[798], нам следовало бы устранить разделительный союз и истолковать оборот «жрец ли какой или жертвогадатель» как «жертвующие жрецы». Получится: «Меж прорицателей и жертвующих жрецов», ибо «жертвующие» — это на самом деле эпитет, который применяется к жрецам, сжигающим мясо жертв. [9.] Разделительный союз «или» указывает на несовместимые друг с другом функции или обязанности, как например: «Спросим однако жреца какого-нибудь иль пророка»[799]. [10.] Нужно понять следующее. Гомер различает между тремя видами прорицателей: ясновидцы, которые прорицают через приметы, чудеса, явления, знаки или события; пророки, как Калхас, который разглядел в чуме проявление гнева Аполлона или в видении змея и воробьев — захват Илиона; и предсказатели, как Феоклимен, — последние будущее предсказывают по таким приметам, как, например, поймавший голубя орел[800]. Последний вид прорицания свойствен и Елене, когда она увидела орла, поймавшего гуся на дворе:

Но, упреждая его, сказала царица Елена:
«Слушайте! Я истолкую, какое об этом имеют
Мнение боги и как, полагаю я, все совершится.
Так же, как этот орел похитил домашнего гуся,
С гор прилетевши, где сам родился и птенцов своих вывел,
Так Одиссей, истомленный страданьями, много скитавшись,
В дом свой вернется и месть совершит»[801].

[798] Дословный перевод: «Меж прорицателей жрецы ли какие или жертвогадатели». — *Прим. перев.*

[799] *Илиада*, I, 62.

[800] *Одиссея*, XV, 529.

[801] *Одиссея*, XV, 171–177.

[11.] Таковы виды прорицателей. А жрец молится богам, перед которыми приносит жертву. Жрецом является, например Хрис: он проклял похитителей своей дочери, когда не смог получить ее обратно. Однако, получив ее, он молится об их спасении[802]. [12.] Толкователь снов прекрасно разбирается в онейрической символике, как мы видим в той сцене, когда Пенелопа спрашивает Одиссея о значении гусей, которых она увидела во сне[803]. [13.] Гомер еще упоминает, что некий Евридамант, старый толкователь снов, не смог разгадать сны своих сыновей, собиравшихся на троянскую войну[804]. [14.] Ясно, что «жертвующие жрецы» отличаются от прорицателей. Поэтому изначально стих должен был звучать так: «Из прорицателей и жертвующих жрецов».

175. <Ω 315–316>

[1.] В этом комментарии затронем вопрос о том, какую хищную птицу Гомер имеет в виду в последней песни поэмы: либо священного для Афродиты грифа, либо сумеречную цаплю, о которой пишется в Десятой песни *Илиады*. О такой птице Гомер еще пишет: «Она нападает точно как орел — великая охотница она»[805].

[2.] Эту птицу нужно отождествить с μορφνός[806]. Она черного цвета, о ней Аристотель пишет так: «Напомним еще одну птицу черного цвета. Она очень маленькая, но и очень сильная. Обитает в горах и в лесах, ее зовут “черным орлом” или “истребительницей грызунов”, и она нападает молниеносно». [3.] Поэтому Гомер написал «орел», даже если это не соответствует правде, и добавил прилагательное «черный». Он называет ее хищной птицей.

---

[802] *Илиада*, I, 35–41.

[803] *Одиссея*, XIX, 535–553.

[804] *Илиада*, V, 150.

[805] *Илиада*, XXI, 252.

[806] Вид черного орла. — *Прим. перев.*

[4.] Некоторые неправильно критикуют Гомера за то, что он назвал эту птицу «чернокостной», ссылаясь на Демокрита, считавшего, что у орлов кости черного цвета. Ведь это не соответствует правде: черных костей нет ни у одного животного. [5.] Кроме того, вряд ли поэт использовал бы двухсложное ὀστοῦν, поскольку он всегда применяет трехсложное ὀστέον.

[6.] Скорее всего, тут речь идет о черном грифе, которого Аристотель называет самой сильной птицей в мире и о котором Гомер пишет:

Быстро прочь отскочил, как орел, черноперый охотник,
Самый могучий и самый проворный меж птицами всеми[807].

[7.] Архилох обычно ее называет «с черным хвостом»: «Берегись птицы с черным хвостом». У орла белый хвост, а вот у грифа как раз хвост черного цвета, потому-то его так и называют. Речь идет о разных птицах: [8.] название черного грифа, однако, не связано с рассказом о детях Фии, которые рассмеялись, когда Геракл их носил на плечах и они внимательно рассмотрели заднюю нижнюю часть этой птицы, поэтому спаслись. Скорее всего, это название — результат наблюдения реальной окраски перьев у этих птиц.

[9.] По указанной причине нельзя назвать эту птицу просто «чернокостной» или «черноглазой», ведь и ее перья полностью черного цвета. [10.] Гипотеза Аристарха тоже неправильна: мы не можем предположить, что изначально текст звучал не как μελανόστου («чернокостной»), а, благодаря применению энклитики του, как μελανός του, т. е. «некая птица черного цвета», потому что в тексте четко уточняется: «хищная». Это уточнение — несомненно намеренное, так что не может быть и речи о неопределенной птице. [11.] Скорее всего, του пишется отдельно от μελανός, но с циркумфлексом [получится: μελανός τοῦ θηρητῆρος, т. е. «черного зверя»], как

[807] *Илиада*, XXI, 253–254.

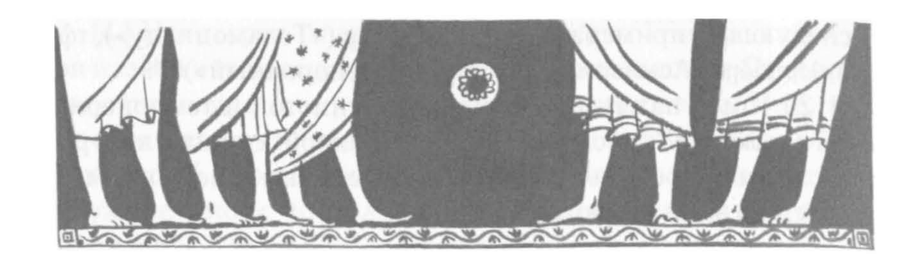
в следующих примерах: τῷ Τελαμωνιάδῃ («Теламониаду»), τῷ Ἀσκληπιάδῃ («Асклепиаду») ἀρητῆρ («непорочный»)[808].

[12.] Гомер называет эту птицу пятнистой и темноперистой (περκνόν)[809]: отсюда становится явной хищная натура этой птицы, поскольку эти прилагательные у него применяются ко всем хищникам.



[808] Ср.: *Илиада*, I, 11.

[809] *Илиада*, XXIV, 316.



КОММЕНТАРИИ К «ОДИССЕЕ»



ПЕСНЬ ПЕРВАЯ[1]

1. <A 1>

Антисфен говорит, что называя Одиссея «много-спóсобным» (πολύτροπος)[2], Гомер скорее порицает его, чем восхваляет. Ведь «много-спóсобными» он не стал изображать простых и благородных Агамемнона и Менелая. И мудрого Нестора — клянусь Зевсом! — Гомер тоже не стал изображать коварным и превратным нравом: он попросту присутствует вместе с Агамемноном и всеми прочими в стане эллинов и, если есть что дельное, дает советы, ничего не скрывая.

---

[1] Перевод выполнен по изданию: *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias*. Collegit, disposuit, edidit H. Schrader. Lipsiae, 1890.

[2] В поэтических переводах В. А. Жуковского и В. В. Вересаева «многоопытным».

Насколько же далек от Одиссея в этом отношении Ахилл, которому представляется врагом, подобным смерти, «тот, кто в душе своей прячет одно, говорит же другое»[3].

Отвечая на этот вопрос, Антисфен говорит: «Как же так? Стало быть, Одиссей лукавый, поскольку он назван “много-спóсобным”», или же не лукавый, а мудрый, коль о нем сказано так? А коль «способ» (τρόπος) не означает «нрав» (ἦθος), то каково же значение этого слова? Ведь εὔ-τροπος муж — это муж, обладающий нравом, обращенным (τετραμμένον) к «добру» (ευ), а «способы» (τρόποι) слов — это некие изобретения, и тропами[4] пользуются также при изменении и голоса, и песен, как и о соловье говорят:

И постоянно меняет свой голос, далеко звучащий[5].

Если мудрецы сильны в речах и умеют высказать одно и то же понятие различными способами (τρόποι), то умеющие говорить об одном и том же многими способами (τρόποι) и должны быть «много-спóсобными» (πολύτροποι). Если же мудрые — это также способные «общаться с людьми», то Гомер и говорит, что Одиссей, будучи мудрым, «много-спóсобен», поскольку умел общаться с людьми многими способами. Равным образом и о Пифагоре рассказывают, что с детьми он сподобился разговаривать, пользуясь речами, подобающими детям, с женщинами — подобающими женщинам, с правителями — подобающими правителям, с юношами — подобающими юношам, поскольку для каждой группы он находил подобающий способ (τρόπος), тогда как пользоваться одними и теми же речами в отношении разных групп неразумно. Так же обстоит дело и с врачеванием

[3] *Илиада*, IX, 313. Слова Ахилла. Здесь и далее «Илиада» цитируется в переводе В. В. Вересаева.

[4] Здесь: в значении «ладами». — *Прим. ред.*

[5] *Одиссея*, XIX, 521. Здесь и далее «Одиссея» цитируется в переводе В. В. Вересаева.

в достижениях этого ремесла, поскольку с применением лечения «много-спо́собность» (πολύτροπον) проявляется в разнообразном сочетании лечебных средств.

«Оборотливость» (τρόπος) — это непостоянство нрава, многоизменчивость и переменчивость. Многообразие же речи и различное использование речи становится однообразием при различном восприятии на слух, поскольку каждому присуще нечто одно свойственное ему. Поэтому каждому присуще сводить разнообразие речи в нечто единое, удобное для него. Однообразное же при различном слушании делает «много-спо́собной» (πολύτροπος) речь, которую многие иначе не приемлют для себя.

2. <А 3>

Зачем Гомер добавил καὶ νόον ἔγνω («и обычаи видел»)? Есть ведь несведущие, которые повидали много городов и стран, но так и не приобрели знания. Поэтому он правильно добавил νόον ἔγνω («обычаи видел»).

3. <А 5 и далее>

Если один корабль был погублен Гелиосом, а одиннадцать лестригонами[6], почему же Гомер говорит:

...Съели, безумцы, коров Гелиоса Гиперионида.
Дня возвращенья домой навсегда их за это лишил он[7], —

словно все были погублены Гелиосом? Мы отвечаем, что «товарищами» (ἑταῖροι) Одиссея были все, кто возвращался вместе с ним из-под Илиона, однако прежде всего те, кто плыл вместе с ним на одном корабле. Одиссей заботился о спасении всех, но особенно сильно — о тех, кто плыл вместе с ним на том же корабле. Ведь и пословица гласит:

---

[6] *Одиссея*, X, 132.

[7] *Одиссея*, I, 8–9.

«Общий корабль — общее спасение», а не «Общие корабли — общие спасения». Слова же:

Много духом страдал на морях, о спасенье заботясь
Жизни своей и возврате в отчизну товарищей верных[8], —

касаются прежде всего тех, кто находился на корабле Одиссея, поскольку больше всего он мог заботиться о спасении именно тех, кто всегда находился вместе с ним, Гелиос же стал причиной того, что домой прибыл один только Одиссей, а остальных Гелиос погубил. Равным образом можно сказать, что Одиссей был причиной гибели троянцев, замыслив хитрость с деревянным конем, тогда как большинство их было убито ранее Ахиллом, Неоптолемом, Аяксом и прочими ахейскими героями, поскольку все получает свое название от имени совершившего действие. Так вот и здесь, поскольку ответственным за возвращение одного только Одиссея стал Гелиос, то верно сказано: «День возврата у них он похитил».

И, как это было известно Гомеру, нет непоследовательности в том, что причиной гибели стало «безрассудство», поскольку не все «товарищи» погибли из-за нерассудительности, но некоторые — насильственной смертью, умерщвленные киконами, киклопом, лестригонами или Скиллой. А из-за нерассудительности погибли только те, кто решил совершить по своей воле святотатство по отношению к Гелиосу; Одиссей же, как явствует, особенно заботился о них, и они не погибли бы по каким-то иным причинам, но спаслись бы, если бы не были безрассудными и не стали виновниками собственной смерти. Как Одиссей спас самого себя, избавляясь от всякой угрожавшей ему гибели, так он сумел бы сам мудро избавить от угрожавшей гибели и своих товарищей, если бы убедил их не нарушать запрет. Ведь мудрость направлена не на то, чтобы делать бессмертными,

[8] *Одиссея*, I, 4–5.

а мудрец спасает не от всякой смерти, но только от той, которая приходит по нашей же вине, если находящиеся подле него повинуются ему, хотя мудрец не властен убедить во всем.

Одиссей «много духом страдал на морях, о спасенье заботясь / жизни своей и возврате в отчизну товарищей верных», спасая их от опасностей, но не от тех, которые происходят у нас; поэтому от опасностей, которые бывают у нас, он спас бы тех, кого может убедить добродетель, если бы они не погибли по некоей роковой случайности извне, а не спас он по их же собственной вине, хотя и весьма старался.

Собственным сами себя святотатством они погубили[9].

Товарищи Одиссея сами проявили святотатство по отношению к Гелиосу. Показано, что одни события происходят случайно и по причине извне, над которой не властен мудрый, а другие — по нашему собственному побуждению, над которыми властен сильный. Так, сильный не властен ни над своей собственной смертью, ни над смертью другого, которая приходит извне и случайно: сильный всячески заботится заблаговременно о причине, касающейся и его самого, и других людей, и преодолев собственные трудности, устраняет множество препятствий для других, если те имеют в мыслях такую же расположенность к нему самому.

Итак, стихи:

Много духом страдал на морях, о спасенье заботясь
Жизни своей и возврате в отчизну товарищей верных, —

следует воспринимать в связи с тем, что и для нас может стать причинами смерти, но не в связи с причинами, не зависящими от нас, поскольку сильный муж действенен только в отношении того, что происходит с нами, и поэтому

[9] *Одиссея*, I, 7.

предохраняет от причин смерти, которые возникают по нашей вине, а не приходят извне по роковой причине. Ведь таковые причины суть внешние и, опять-таки, господствуют у нас над всем, но одни из них присущи нам самим, а другие действуют извне. Что же касается смертей, то причины одних смертей приходят извне, а другие обусловлены нашими собственными ошибками или нашим неразумием, поскольку большинство людей подвергаются наказанию из-за порока, что обусловлено причиной, происходящей от совершенных по их собственной воле прегрешений.

4. <А 68–69>

Но Посейдон-земледержец к нему не имеющим меры (ἀσκελὲς)
Гневом пылает за то, что циклоп Полифем богоравный
Глаза лишен им.

Ἀσκελὲς значит «весьма жестко». Σκέλλειν (от σκελετός) «делать жестким»: σκελετός — это «ставший жестким из-за отсутствия плоти», а Асклепий (Ἀσκληπιός) — «изъятие посредством мягкости», поскольку посредством лечения он не позволяет становиться жестким. И у Софокла читаем:

Пусть раскалится в огненном горниле
Железа сила: будет вдвое легче
Его ломать и разбивать тогда[10].

Ἀσκελὲς значит «весьма сурово». Σκέλλειν (от σκελετός) значит «делать жестким»: отсюда «делать жесткой (= закалять) плоть». Некоторые истолковывают ἀσκελὲς как попросту подмену, т.е. ἀσκελὲς значит «неприступно, непроходимо». И неизменяемый гнев.

[10] *Антигона*, 145 (перевод Ф. Ф. Зелинского).

5. <А 184–185>

Подразумевается, что корабль находится в отдалении, поэтому и выражается отказ гостить у друга; и поскольку плавание предстоит далекое и неизбежное, Ментес у Телемаха не задержится.

6. <А 215-216>

Если никто из родившихся не может знать своего отца, откуда же дети узнают об отце? Слова:

Мать говорит, что я сын Одиссея, но сам я не знаю, —

принадлежат Телемаху, поскольку, когда отец отправился на чужбину, он

был у груди ее малым младенцем[11].

Таким образом, от матери он узнает только имя отца, узнав, что он — сын Одиссея. Если же вообще:

Может ли кто-нибудь знать, от какого отца он родился?[12] —

то откуда же знание об этом? Здесь следует понимать следующим образом: «Я не знаю, кто был отцом, но отсюда не следует делать вывода вообще, что никто не знает о собственном отце».

Верно сказал Селевк, что нужно принимать то, что сказала об этом мать. Ведь если отец отсутствует или умер, мать все равно называет ребенку имя его отца, а если он присутствует или жив, мать сообщает, что это и есть отец ребенка. Таким образом, принимая слова:

---

[11] *Одиссея*, XI, 448.

[12] *Одиссея*, I, 216.

Может ли кто-нибудь знать, от какого отца он родился? —

не нужно допытываться, правда ли то, что сказала мать.

Если же дело обстоит так, то в чем смысл вопроса чужестранца:

Ты же теперь мне скажи, ничего от меня не скрывая:
Подлинно ль вижу в тебе пред собой Одиссеева сына?
Страшно ты с ним головой и глазами прекрасными сходен[13], —

и следующего ответа на этот вопрос:

Я на вопрос твой, о гость наш, отвечу вполне откровенно:
Мать говорит, что я сын Одиссея, но сам я не знаю.
Может ли кто-нибудь знать, от какого отца он родился[14]?

В чем же состоит смысл сказанного? В том, что никто не знал собственного отца? А не следует ли из этого, что речь идет не о присутствующем — если сыну отец известен, — но об отсутствующем, о котором, если бы о нем было известно, следовало бы не говорить, но верить? Ведь речь идет вот о чем: «Скажи мне: сын ли ты Одиссея?» А тот отвечает: «Не знаю, но слышал от матери, что я — сын Одиссея, ее мужа. Сам же я его не видел. От матери я слышал, что нет смысла в том, чтобы каждый знал своего отца». Ведь ἀνέγνω — «знаю» — воспринимается как «поверил». Если понимать следующим образом, то смысл будет: «Мать сказала, что я — его сын, но я этого не знаю, поскольку знания о собственном отце не существует». Отсюда опять-таки следует: «Он узнал от матери и воспринял ее слова уважительно. Поскольку никто не искал своего отца и не допытывался, действительно ли это тот, о ком сказано, то всякий верит словам матери без расспросов из уважения к родителям».

[13] *Одиссея*, I, 206–208.

[14] *Одиссея*, I, 214–216

Некоторые считают, что Телемах говорит так потому, что он был оставлен в раннем возрасте. Слова «не знаю» не являются выражением недоверия, но значат, что он не знает Одиссея, потому что сам не видел его. Да и невозможно, чтобы кто-либо узнал своих родителей сам по себе.

7. <А 238>

Товарищи (ἑταῖροι) — это те, кто сблизились друг с другом через дружбу (φιλία), друзья (φίλοι) — это ближние и родственники, поскольку ἔται — это сотрапезники, а соседи — это проживающие неподалеку. Товарищами (ἑταῖροι) Гомер называет также вкушающих совместно пищу, а ἐρίηρας ἑταίρους («верными товарищами»)[15] — друзей в силу необходимости (χρεία). Соучастник пира говорит:

Быстрый корабль для тебя[16], —

и уточняет:

Менее стал бы о нем сокрушаться я, если б он умер,
Если б в троянской земле меж товарищей бранных погиб он
Или, окончив войну, на руках у друзей бы скончался[17].

8. <А 255 и далее>

Рассмотрим смысл следующих слов:

Если б теперь, воротившись, он встал перед дверью домовой
С парою копий в руке, со щитом своим крепким и в шлеме, —
Как я впервые увидел героя в то время, когда он
В доме у нас на пиру веселился, за чашею сидя, —

и чуть ниже:

[15] αὐτὰρ τοὺς ἄλλους κελόμην ἐρίηρας ἑταίρους — «после того остальным приказал я товарищам верным» (*Одиссея*, IX, 100).

[16] *Одиссея*, II, 286–287.

[17] *Одиссея*, I, 237.

Пред женихами когда бы в таком появился он виде[18], —

и стоял бы перед женихами, радуясь, что все они вскоре погибнут. Разве был бы он грозным, если бы обратил все внимание только на напитки и наслаждение? Разве не неразумно, что Ментес, сын Анхиала, которому уподобилась Афина, позабыв о благочестии, обвиняет отца? Ведь если бы почитающий богов Ил не дал Одиссею смертоносного зелья, то давший его Анхиал несомненно был нечестивцем.

На первый вопрос следовало бы дать такой ответ: он желает видеть Одиссея перед женихами в шлеме, со щитом и двумя копьями в том возрасте и обладающего такой телесной крепостью, когда «впервые увидел его я» в гостях у Анхиала. Слова же:

На пиру веселился, за чашею сидя, —

выражают не часть желания, а являются воспоминанием о том, как Одиссей гостил в доме у отца Ментеса. Поскольку же Афина уподобилась Ментесу, и Телемах спрашивает ее:

В первый ли раз посетил ты [*Итаку*] *иль здесь уж бывалый*
Гость?[19] —

и вообще говорит:

Предки издавна гостями друг другу считаются[20], —

Ментес подробно рассказывает: «Я часто видел его, как он в нашем доме веселился вином». Таким образом, слова: «В первый ли раз посетил ты [Итаку] иль здесь уж бывалый» не имеют отношения к «веселился вином».

---

[18] *Одиссея*, I, 255–258, 265.

[19] *Одиссея*, I, 175–176.

[20] *Одиссея*, I, 187.

Написав вышеизложенное, мы решили первый вопрос, касающийся [слов]:

...вступил...
В шлеме... в руке два копья, —

а теперь рассмотрим и второй, касающийся [слов]:

Ила, Мермерова сына[21].

Рассматривая этот вопрос, скажем, что оба они — и Ил, и Анхиал — обладали смертоносным зельем, и если нечестием было давать его, то нечестием было и приобретать его, т. е. давать его не было нечестием. Однако Ил не отдал зелья, сказав, что поступает так из почтения к богам, а Анхиал отдал, поскольку если передавать зелье было благочестиво, то и обладать им тоже. Стало быть, ни он, ни Ил не проявили благочестия в отношении богов? Однако Одиссей, приобретая зелье, не думал, совершает ли он нечестие, тогда как дать зелье для двух других было проступком: давая зелье Одиссею, поскольку тот был ему другом, которого следовало чтить наравне с самим собой, Анхиал не думал, что совершает проступок. Ведь ни приобретение зелья не является преступлением, ни передача его не является проступком, если получают друзья: приобретение ради потребностей не является нечестивым, а передача близким друзьям не подлежит осуждению. Поэтому оправдание для Ила, который не дал зелья, состоит в том, что он не был близким другом Одиссея, что же касается отдавшего зелье Анхиала, то никакого нечестия здесь не было:

...по великой с ним дружбе[22].

---

[21] *Одиссея*, I, 259.

[22] *Одиссея*, I, 264.

9. <A 262>

Почему нигде в своих поэмах Гомер не говорит, что сражающиеся пользуются отравленными стрелами, но многие из пораженных стрелами, как троянцев, так и эллинов, спасаются? Так, Диомед был поражен в плечо и в ногу[23], Эврипил — в бедро[24], Главк — в руку[25]. И почему в «Илиаде» Гомер не говорит всегда, что Одиссей пользовался луком, но только когда он отправляется на разведку с Диомедом,

Вождь Мерион же отдал Одиссею и лук, и колчан свой[26], —

словно у того не было собственного лука? А в *Одиссее* Гомер говорит, что еще до того, как отправиться к Илиону,

Яда, смертельного людям, искал он, чтоб мог им намазать
...стрелы свои[27], —

и получил его у Анхиала:

Мой же отец ему дал[28], —

а, с другой стороны, в *Одиссее* Гомер говорит, что по отплытии Одиссей пользуется луком:

Гнутые луки тогда, длинноострые легкие копья
Из кораблей мы достали...[29].

Находясь же у феаков, он похваляется, говоря:

[23] *Илиада*, V, 98 и XI, 377.

[24] *Илиада*, XI, 809.

[25] *Илиада*, XII, 387.

[26] *Илиада*, X. 260.

[27] *Одиссея*, I, 261–262.

[28] *Одиссея*, I, 264.

[29] *Одиссея*, IX, 156–157.

Руки недурно мои полированным луком владеют:
Прежде других поражу я противника острой стрелою[30].

Следует сказать, что все это говорится в связи с подготовкой большой битвы с целью избиения женихов: сам Одиссей упражняется, готовя тело свое к возвращению, чтобы явиться, сохранив свое состояние, похваляясь, что он *превосходнейший* из людей[31], чтобы при избиении женихов мы не увидели, что он — великолепный лучник, внезапно. Ведь в таком случае кажется невероятно, что все они погибли, пораженные тотчас же в ту или иную часть тела, после того как Одиссей приготовил отравленные стрелы, о чем он говорит:

Целясь, стрелял в одного жениха за другим непрерывно
...И они друг на друга валились[32].

Когда Гомер называет обычно в *Илиаде* стрелы «горькими», «колючими» и «остроконечными», мы, во всяком случае, не слышим, чтобы они были смазаны ядом (в Троянской войне этого не отмечено нигде), отчего нанесенные ими раны были мучительны. Гомер называет войну «колючей», имея в виду, что она приносит страдания:

Или когда он огромную пасть у войны разверзает[33].

Почему Гомер не говорит в *Илиаде*, что герои пользуются отравленными стрелами, поскольку многие из пораженных из лука исцеляются, и об Одиссее он не говорит, что тот

---

[30] *Одиссея*, VIII, 215–216.

[31] «Что же до прочих, то лучше меня никого, полагаю, / Нет теперь между смертных людей» (*Одиссея*, VIII, 221).

[32] *Одиссея*, XXII, 116.

[33] *Илиада*, X. 8.

пользовался луком? Гомер пренебрегает тем, что в *Долонии*[34] Одиссей получил лук от Мериона, и при этом

Никогда Одиссей многоумный,
На кораблях чернобоких в далекий поход отправляясь[35], –

не брал лука и стрел. В *Одиссее* же Гомер говорит и об отравленных стрелах, и:

Гнутые луки тогда, длинноострые легкие копья
Из кораблей мы достали[36], –

и:

Руки недурно мои полированным луком владеют[37].

Подготовкой к сцене истребления женихов являются также слова:

Сам он, пока у него для защиты имелися стрелы,
Целясь, стрелял в одного жениха за другим непрерывно
В зале пространном своем. И они друг на друга валились[38].

Ведь стрела поражала не только железным наконечником, но и ядом, так что вторую рану наносить уже не было нужды.

10. <А 284 и далее>

Некоторые не согласны с тем, что Афина дала Телемаху указание отправиться в путь на бесплодные поиски отца, когда дом его подвергался величайшей опасности, женихи

[34] *Илиада*, X. 260.

[35] *Одиссея*, XXI, 38–39.

[36] *Одиссея*, IX, 156–157.

[37] *Одиссея*, VIII, 215.

[38] *Одиссея*, XXII, 116–118.

после многолетнего сватовства были готовы применить к Пенелопе насилие, а в доме не было хозяина-мужчины. Однако, будучи подлинной виновницей такого совета, Афина решительно говорит:

А теперь я тебе предложил бы подумать[39], –

одобряя этот призыв как мудрый. Либо здесь указано на мудрое решение касательно поездки на чужбину, либо, если указание не произнесено, приписывать такие мысли богам не имело смысла.

Представляется невозможным, что Гомер считает, будто воспитанный женщиной, даже самой благоразумной, пребывая запертым в доме толпой наглецов среди распутных служанок, возмужав на жалком, оказавшемся на много лет без царя острове, не набравшись опыта среди опасностей на чужбине и не испытав тягостных волнений и тревог, Телемах принял решение отправиться к Нестору, а также к Менелаю и Елене. Представляется, что даже если бы судить о доблести как-то по-другому, то он был к ней причастен.

Таков был повод для поездки на чужбину в поисках отца, целью которой является его предстоящее воспитание по совету Афины, чему богиня весьма способствовала. Она ведь говорит:

После того я пошлю его в Спарту и Пилос песчаный,
Чтобы разведал о милом отце и его возвращенье,
Также чтоб в людях о нем утвердилася добрая слава[40].

Если причиной является получение сведений о возвращении отца, то целью было воспитание, благодаря которому приходит «слава среди мужей», к чему было божественное побуждение, подобающее Афине. Пребывая на Итаке без

[39] *Одиссея*, I, 269.

[40] *Одиссея*, I, 93–95.

воспитания, он подчинялся бы женихам и предал бы свой дом, или же, напав на них, погиб бы. И едва ли тогда, благодаря своей огромной сметливости и опытности, Одиссей смог бы расчетливо напасть на женихов; вышло бы так, что Телемах оказался недостоин своего отца, не узнав от его соратников о свершенных Одиссеем деяниях. Поэтому Телемах и встретился с Одиссеем по его желанию, не имея возможности совещаться открыто, был уже воспитан и знал, как помочь отцу, поскольку уже слышал рассказы о нем.

Что касается опасений за мать и вообще за дом, то решение частично нашла Пенелопа, оказавшаяся способной возобладать разумом над неразумием женихов, а частично о том позаботилась Афина, посоветовав поднять народ против женихов посредством народного собрания, на котором разбирают вопрос о доме Телемаха[41].

С самой поры, как отплыл Одиссей на судах изогнутых,
...Не созывались у нас ни совет, ни собранье народа[42], —

сказал Египтий. Как же можно было понять величину преступления женихов? После того, как с речью выступил Телемах, произошел такой поворот, что

...жалость народ охватила[43], —

и женихи, испугавшись, сказали:

Что говоришь ты, надутый болтун необузданно буйный,
Что нас порочишь? Желаешь пятном замарать нас позорным[44].

[41] *Одиссея*, I, 272 и далее.

[42] *Одиссея*, II, 27, 26.

[43] *Одиссея*, II, 81.

[44] *Одиссея*, II, 85–86.

А другие на народном собрании сказали:

Плохо также придется и многим из нас, кто живет здесь,
На издалека заметной Итаке. Подумаем лучше,
Как женихов поскорей обуздать нам. Пускай перестали б
Лучше уж сами, — гораздо для них это было б полезней[45].

Причина же отбытия на чужбину, о которой было сказано в народном собрании, не называется. Что же говорит Телемах?

Ни уговаривать, ни умолять уже больше не стану.
Все ведь известно богам, а также известно ахейцам.
Дайте лишь быстрый корабль мне[46]...

И назвав причину, по которой ему предстоит пуститься в плаванье, он продолжает:

Если услышу, что жив мой отец, что домой он вернется,
Буду я ждать его год, терпеливо снося притесненья[47], —

и так далее.

Дело обстоит таким образом, что женихи, рассуждая о поездке на чужбину, тоже решили, что Одиссей умер, и надеялись, во-первых, что Телемах не вернется, а затем — что если он, осуществив поездку, убедится, что отец умер, то, убедившись, выдаст мать замуж и не попытается предпринять в доме нечего нежелательного. Далее, цель женихов состояла не в том, чтобы кто-нибудь женился насильно (ведь остальные воспротивились бы тому, кто совершил такое насилие), но чтобы кто-нибудь один удостоился согласия родителей невесты, а остальные отказались бы тогда от

[45] *Одиссея*, II, 166–169.

[46] Одиссея, II, 210–212.

[47] Одиссея, II, 218–219.

дальнейшего сватовства. Долговременное пребывание Телемаха на чужбине приводит женихов в недоумение: чувствуется, что, когда Ноэмон, давший свой корабль Телемаху[48], спрашивает их о его отсутствии, они испытывают страх перед путешествующим[49], поскольку ведут разговор более о самих себе, чем о свадьбе. Таким образом, поездка Телемаха на чужбину отвлекла внимание от принуждения Пенелопы на другое, а самого Телемаха избавила от опасностей, которым он подвергался, проводя все время вместе с ними. Так что в конце концов, когда Телемах уехал и когда вернулся[50], женихи составили против него заговор, чтобы погубить в день возвращения.

Итак, по всему видно, что поездка Телемаха на чужбину была необходима, а также предпочтительнее и значительно более безопасна, чем его пребывание на Итаке вместе с женихами. Слова же о том, что Афина отправила его на чужбину, чтобы он встретился за городом с отцом, неверны. Потому что, даже не отправляясь на чужбину, но оказавшись за городом, он встретился бы с отцом: Афина отправила его на чужбину не для того, чтобы он встретился с Одиссеем, но скорее, наоборот, вернула его для этого с чужбины на родину.

Неуместным представляется отъезд Телемаха на чужбину, поскольку, во-первых, это подвергает юношу опасности, во-вторых, грозит противодействием женихов, а в-третьих, не способствует поискам отца. Однако нужно было, чтобы он, выросший среди женщин, удрученный скорбями, неопытный в красноречии, еще не ставший «многопревратным», подобно своему отцу, приобрел это в скитании и стал сопричастным свершениям отца при убийстве женихов. Он добился безопасности в доме, во-первых, настроив народ

[48] *Одиссея*, II, 386.

[49] *Одиссея*, IV, 630 и далее.

[50] Соответственно *Одиссея*, IV, 659 и далее и *Одиссея*, XVII, 363 и далее.

против женихов на народном собрании, во-вторых, успокоив женихов обещаниями терпеть зло, сказав:

... и в замужество мать мою выдам[51].

А угроза злого умысла женихов против него усилила это его желание еще более.

11. <А 332–334>

Дикеарх порицает Пенелопу на основании следующих сказанных у Гомера слов:

В залу войдя к женихам, Пенелопа, богиня средь женщин,
Стала вблизи косяка ведущей в столовую двери,
Щеки закрывши себе покрывалом блестящим, —

и т. д. Он говорит, что Пенелопа вела себя совсем неприлично, во-первых, потому, что пришла к уже захмелевшим юношам, а затем — потому, что, прикрыв головным покрывалом самую прекрасную часть лица, оставила созерцать только глаза. А такой показ — странный и надуманный, тогда как вид служанок по обе стороны от нее представляется не надуманным.

Мы считаем, что Дикеарх, как представляется, пренебрегает обычаем времен Гомера, поскольку у древних было принято, чтобы свободные женщины приходили на пиры к мужчинам. Примером тому может служить Арета, которая принимает участие в пирах у феаков, а также Елена, которая разделяет трапезу со всеми приглашенными на свадьбу и приходит к чужим юношам — к Телемаху. Ясно показано, однако, что [это] постыдно было только для девушек:

[51] *Одиссея*, II, 223.

[В негодованье и я бы пришла, поступи так другая, —]
Если б, имея и мать и отца, без согласья их стала,
В брак не вступивши открытый, иметь обращенье
с мужчиной[52], —

тогда как для замужних женщин стыда в этом нет. В обычае у замужних женщин было находиться среди мужчин и появляться на пирах, так что ничего непристойного нет в том, что Пенелопа пришла сказать, чтобы певец не пел больше

о возврате печальном из Трои[53].

Кроме того, поскольку древние считали ручной труд свободным занятием, ничего зазорного не было, например, в том, что царские дочери ходили стирать белье, носили воду из источника и выполняли некоторые другие работы, которые теперь в пренебрежении как полурабские. Не было ничего неприличного в том, что Пенелопа остановила певца и притом просила его и умоляла со слезами, а не прислала ему приказание через вестников. Итак, в ее появлении нет ничего неуместного, но она проявила благоразумие, потому что всегда желала напоминать женихам о том, что, по ее мнению, их сватовство и брак были ей отвратительны, а память о муже не покидала ее.

Степень же их злоумышления не достигала верхних покоев, но каждый из женихов, полагая, что именно он будет избран в мужья, препятствовал учинению какого-либо дальнейшего насилия, чтобы самому не совершить ошибку, но выказывал ей благорасположение, чтобы добиться предпочтения. Ведь каждый из них ставил себе целью не надругаться над Пенелопой, но получить ее в законные супруги и стать господином всего, что ей принадлежало. Поэтому каждый из них предостерегал всех остальных по этой причине.

[52] *Одиссея*, VI, 287–288.

[53] *Одиссея*, I, 326.

Щеки закрывши свои головным покрывалом блестящим, —

не то же самое, что

Тонкою белою тканью покрылась она и поспешно,
[*Нежные слезы роняя,*] *из комнаты вон устремилась*[54], —

поскольку κρήδεμνον — покрывало не для лица, а для головы, как следует из стихов:

Сверху богиня богинь покрывалом прекрасным оделась,
Только что сотканным, легким; бело оно было, как солнце[55].

Ведь здесь сказано, что, совлекши руками головное покрывало, которое названо κρήδεμνον, Пенелопа, желая скрыть слезы, утерла их покрывалом (κρήδεμνον). Ведь

Щеки закрывши свои головным покрывалом блестящим, —

показывает не что она закрывает голову и щеки, оставляя видными только глаза, но что совлекла с головы покрывало, обнажила голову и лицо и, держа покрывало в руках перед щеками, показала слезы, — как и Телемах, плача, поднял перед глазами плащ[56]. Поэтому о Пенелопе сказано: σχομένη («закрывши»), так как она, совлекши покрывало, держит его перед глазами, а Телемах «поднял» плащ перед глазами. Если же Пенелопа и закрывает голову и лицо, стыдясь плакать, она делает это в присутствии других людей, с которыми не пребывает в дружеских отношениях, и показывает это. Ведь и Одиссей [поступил так]:

---

[54] *Илиада*, III, 141–142.

[55] *Илиада*, XIV, 184–185.

[56] *Одиссея*, IV, 115, 154.

Пурпурный плащ Одиссей, мускулистыми взявши руками,
Сдвинул чрез голову вниз и лицо в нем прекрасное спрятал.
Стыдно было ему проливать пред феаками слезы[57].

Каждый раз, лишь кончал певец тот божественный пенье,
Плащ спускал Одиссей с головы своей, вытерев слезы,
Чашу двуручную брал и творил возлиянье бессмертным.
Только, однако, опять начинал он и знатные гости
Петь побуждали его, восторгаясь прекрасною песней, —
Снова вздыхал Одиссей, плащом с головою покрывшись[58].

Если же Одиссей — а ведь он мужчина — не постыдился, находясь на пиру, закрыть себе голову и лицо, разве не тем более воспитанная им «скрывать слезы на пиру» Пенелопа должна весьма стыдиться присутствующих мужчин?

Изображение же служанок дано так, как обычно изображали женщин в старину, причем это дополнение исключает порицание Пенелопы. Ведь за ней следуют не старшие служанки, в том числе

есть двенадцать средь них, пошедших бесстыдной дорогой[59], —

но

с нею, с обеих сторон, усердные стали служанки[60], —

т. е. Пенелопа показала себя благоразумной, и ее облик подчеркивается скромностью служанок.

[57] *Одиссея*, VIII, 84–86.
[58] *Одиссея*, VIII, 88–92.
[59] *Одиссея*, XXII, 424.
[60] *Одиссея*, I, 335.

12. <A 365>

А женихи в это время шумели в тенистом чертоге
(μέγαρα σκιόεντα).

Порфирий говорит, что отсюда Гесиод[61] называет «тенистой» страной Мегары.

13. <A 368>

Представляется неуместным, что Телемах, который не может воспрепятствовать действиям женихов, резко порицает их.

14. <A 378 и далее>

А разве противоречит логике, что эллины не оказывают вооруженной поддержки Телемаху? Разве не случалось, что легко возникали междоусобные войны, и что после того, как Эллада пострадала недавно в большой войне, многие медлили с оказанием помощи?

15. <A 389 и далее>

Почему после слов Антиноя:

Зевс нас избави, чтоб стал ты в обьятой волнами Итаке
Нашим царем, по рожденью уж право имея на это![62] —

Телемах говорит так, будто услышал нечто противоположное:

Если бы это мне Зевс даровал, я конечно бы принял[63]*?*

Сказано как бы следующее: «Что было бы следствием того, если бы боги сделали тебя царем?»

---

[61] *Фр.* 236 (Fl).

[62] *Одиссея*, I, 386–387.

[63] *Одиссея*, I, 390.

...Я конечно бы принял, —

т. е. если бы Телемах и сам желал, чтобы Зевс вверил ему царскую власть, и тоже молился бы о том, тогда из слов: «Да не сделает тебя бог царем и не даст тебе царскую власть» должно было следовать, что Телемах сам того не желает; но, вопреки этому, он молится о том, чтобы царствовать. Так что же желает выразить таким образом Телемах?

Следует сказать, что это показательно, и сказанное Антиноем не говорится обыкновенно, но образует период речи. А сказано следующее:

Царствовать — дело совсем не плохое; скопляются скоро
В доме царевом богатства, и сам он в чести у народа[64].

Если бы это мне Зевс даровал, я конечно бы принял.
Или, по-твоему, нет ничего уже хуже, чем это[65]*?*

Ведь слова Антиноя содержат пожелание:

Зевс нас избави, чтоб стал ты...
Нашим царем, —

это желание из ненависти, чтобы такое наделение властью не состоялось. Телемах же делает вид, будто воспринимает слова Антиноя не как отрицание блага ему врагом, а как отрицание некоего зла для него тем, кто ему друг, не обвиняя, что отрицание блага ему Антиной высказал из неприязни: Телемах сделал вид, будто это друг заявил о предотвращении зла, а сам он намеревается исправить это своим пожеланием:

Если бы это мне Зевс даровал, я конечно бы принял, —

---

[64] *Одиссея*, I, 392–393.

[65] *Одиссея*, I, 390–391.

ты же, должно быть, беспокоясь обо мне, пожелай мне обратного. И он спрашивает:

Или, по-твоему, нет ничего уже хуже, чем это[66]?

При этом Телемах добавляет:

Царствовать — дело совсем не плохое.

А почему? Потому что

...скопляются скоро
В доме царевом богатства, и сам он в чести у народа.

Так что, как он говорит, речь идет не о споре за царскую власть, а о том, чтобы владеть собственным домом.

Но между знатных ахейцев в объятой волнами Итаке
Множество есть и других, молодых или старых, которым
Власть бы могла перейти, раз царя Одиссея не стало[67].

После смерти царя царская власть зависела от воли случая, однако владельцем имений, которые дал царь, должен был оставаться тот, кому они были даны. Итак, вся эта речь риторическая и энтимемная[68]. Поэтому здесь использован обратный период.

[66] *Одиссея*, I, 391

[67] *Одиссея*, I, 394–396.

[68] Об энтимеме см.: Аристотель. *Риторика*, I, 1.

ПЕСНЬ ВТОРАЯ

16. <В 1>

«Эос» (Денница) имеет различные значения. Одно из них — телесная богиня, почему Гомер и говорит:

Рядом с прекрасным Тифоном в постели проснулася Эос
И поднялась, чтобы свет принести и бессмертным
и смертным[69].

А «рассвет» (ὄρθρος) называется так от того, что мы «поднимаемся» (ὀρθοῦσθαι) с постели и обращаемся к домашним делам, как сказано:

В платье шафранном Заря простиралась над всею землею[70].

В промежуток же времени от ранних часов до шестого часа, пока

С раннего утра все время, как день (ἦμαρ) разрастался
священный[71], —

в течение всего дня: здесь словом «день» обозначается путь Гелиоса от восхода до заката, когда этот бог совершает свое движение над нами, т. е. проходя по нашему полушарию, так что

Прибыли только вчера (ἠοῖ τῇ προτέρῃ) из Аскании тучной
на смену
Двое последних. И Зевс тогда ж устремил их в сраженье[72], —

и:

[69] *Илиада*, XI, 1–2.

[70] *Илиада*, VIII, 1.

[71] *Илиада*, VIII, 66.

[72] *Илиада*, XIII, 793–794.

В день (ἤματι) предыдущий, когда многославный свирепствовал Гектор[73], —

а также вместе день и ночь, как это обозначают математики, когда

Зорь (ἠώς) лишь двенадцать минуло, как я в Илион воротился[74], —

и восход солнца, и место, где солнце восходит, согласно Аристарху:

Нам совершенно, друзья, неизвестно, где тьма, где заря (ἠώς) здесь,
Где светоносное солнце спускается с неба на землю,
Где оно снова выходит[75], —

тогда как теперь, как говорит Кратет, называют четыре части света: север, юг, восток и запад, причем они противоположны друг другу: север — югу, а восток — западу.

17. <B 37>

[*Стал в середине собранья. И скипетр вложил ему в руки*]

Почему же он не вложил в руку скипетр предыдущему? Потому что предыдущий задает вопрос, а [Телемах] желал произносить речь, и к тому же был царским сыном.

18. <B 51>

[*...сыновья обитателей наших знатнейших.*]

Всех женихов было около ста восемнадцати, из которых названы

[73] *Илиада*, XXI, 5.

[74] *Илиада*, XXI, 80–81.

[75] *Одиссея*, X, 190–192.

...из Итаки ж
Нашей двенадцать, все люди родов наиболее знатных[76].

Гераклид задается вопросом, почему Телемах в речи на народном собрании уменьшает их число, сводя всю эту толпу к одним только итакийцам. Что же он говорит?

К матери против желанья ее пристают неотступно,
Как женихи, сыновья обитателей наших знатнейших[77].

Таким образом, Телемах значительно уменьшил тяготу сватовства, сведя множество женихов только к тем, которые находятся здесь и составляют незначительную часть всей толпы в целом. Можно было бы сказать, что, поскольку Телемах выступает на народном собрании на Итаке, он вполне разумно обвиняет только тех, кто с Итаки, а если бы обвиненными были и другие, оправданием отцам итакийцев послужило бы то обстоятельство, что среди женихов были не только «наши», но и чужие, и следовало бы более наказать других, поскольку их было больше, ведь более малочисленные следуют за большинством. Если бы он сказал просто:

К матери против желанья ее пристают неотступно, —

то, как это бывает обычно, обвинил бы чужаков и иноземцев перед чужеземными слушателями. Обвинение же:

...сыновья обитателей наших знатнейших, —

представляет преступление внутренним: прочие последовали за итакийцами, так как женихи-итакийцы были сыновьями лучших граждан на Итаке, а прочие следуют за вождями, поскольку находящиеся под началом предводительствуют

---

[76] *Одиссея*, XVI, 251.

[77] *Одиссея*, II, 50–51.

менее, и вся прочая толпа подчиняется предводителям, хотя и менее многочисленным, и в нападениях, и в воздержании от совершаемого.

19. <B 63>

Порицает Гераклид и неудачное построение речи Телемаха в народном собрании. Нужно было, — говорит Гераклид, — требовать и просить способствовать ему в изгнании женихов из его дома, а он приступает к порицаниям, говоря, что

Дело творится, какого терпеть уж нельзя! Безобразно
Гибнет мой дом[78], —

и что отец, который не допустил бы таких страданий, отсутствует:

...И нет уже мужа такого
В доме, как был Одиссей, чтобы дом защитить от проклятья.
Мы ж не такие, чтоб справиться с этим[79], —

а еще произносит даже более горькую для итакийцев, чем эти слова, угрозу:

...Тогда постыдитесь хотя бы соседей,
Окрест живущих! Побойтесь хотя бы богов, чтобы в гневе
не обратили на вас же они этих дел недостойных![80]

Обвинитель пренебрегает силой речи в народном собрании, поскольку соединяет царское умонастроение с просьбой и мольбой. Это не просто речь потерпевшего неудачу, как сама по себе мольба, но также еще и речь потерпевшего

[78] *Одиссея*, II, 63–64.
[79] *Одиссея*, II, 58–60.
[80] *Одиссея*, II, 65–66.

неудачу царя, причем оскорбленного теми, кому это наименее подобало. Речь к обидчикам: прямота ведь порицания царская, а мольба — ведь здесь содержится также и мольба — присуща пострадавшему:

Зевсом, владыкой Олимпа, я вас заклинаю, Фемидой,
Что распускает собранья народа и их собирает, —
Милые, вас я молю: перестаньте! И дайте мне горем
В уединенье терзаться![81] —

и так далее. Ведь тяжко упрекать в том, из-за чего он страдает, да еще и умолять позволить ему скорбеть по отцу, стремиться оплакивать которого подобало всем. Он же прибегает только к мольбе позволить ему скорбеть. И сразу же искусное заявление по поводу тех, кто поступает странным образом:

...Красивопоножным ахейцам
Не причинил ли, враждуя, обиды какой мой родитель[82], —

и карая своего врага, вы мстите мне из-за него. Он связывает итакийцев с обидой от женихов, и хотя в начале отделил женихов от них, обвиняет их особо:

К матери против желанья ее пристают неотступно,
Как женихи, сыновья обитателей наших знатнейших,
Прямо к отцу ее в дом обратиться, к Икарию старцу,
Смелости нет в них, — чтоб сам он за дочь свою выкуп назначил,
Выбрав, кого пожелает и кто ему будет приятней.
Вместо того, ежедневно врываяся в дом наш толпою[83], —

---

[81] *Одиссея*, II, 68–71.
[82] *Одиссея*, II, 71–72.
[83] *Одиссея*, II, 50–55.

и так далее. Изложив все о женихах, после своего рассказа и указания, что они — сыновья лучших граждан Итаки, Телемах обвиняет:

...чужих устыдитесь людей и народов окружных,
Нам сопредельных, богов устрашитеся мщенья, чтоб гневом
Вас не постигли самих, негодуя на вашу неправду.
...Наше
Право признайте, друзья[84].

В чем же несправедливость итакийцев? Не только в том, что они не сопротивляются, но и в том, что ведут себя,

...поощряя других[85].

Чем же они «поощряют»? Тем, что не урезонивают своих сыновей. Ведь тот, кто может воспрепятствовать, будучи хозяином положения, но позволяет совершать несправедливость, сам становится дающим позволение на несправедливость. Опять-таки, отделив от них женихов, Телемах говорит:

...Мне было бы лучше, когда бы
Сами поели вы все...[86].

Почему? Ведь это вы можете взять, а они ни в коем случае. И далее снова:

Нынче же сердце вы мне безнадежным терзаете горем![87]

---

[84] *Одиссея*, II, 64–70. Последняя строка («Наше / право признайте, друзья») дана в переводе В. А. Жуковского.

[85] *Одиссея*, II, 74.

[86] *Одиссея*, II, 74–75.

[87] *Одиссея*, II, 79.

Разделяя несправедливость между теми и другими и делая ее общей, Телемах воспользовался царской вседозволенностью и опять-таки прибегает униженно к мольбе, то вспоминая о праве и возмездии, то о порицании другими людьми и гневе богов и своего отца. Так вот, посредством всего этого сделав смешанной и в то же время полной разнообразия свою речь в народном собрании, Телемах, кажется, воспользовался силой опытного оратора.

20. <В 67>

[*Не обратили на вас же они этих дел недостойных!*]

Некоторые ἀγασσάμενοι — «негодуя» — заменяют на μεμψάμενοι — «порицая». Это неверно и означает удивление из-за какого-то страшного беззакония, а происходит от ἄγαν («весьма») и ἄγης («изумление»): ἄγη μ’ ἔχει («берет меня ужас»)[88]. Отсюда же и ἀγηνορίη («храбрость») = ἄγαν и ἠνορέη «храбрость». Таким образом, они весьма (ἄγαν) возмущены несправедливыми поступками.

21. <В 165>

[*Пребывая вблизи, смерть и убийство растит он для (женихов)*]

«Пребывая вблизи». Одиссей находится, однако, на Огигии, так что он не «вблизи пребывающий». Решение дает само слово: ἐγγὺς («вблизи») употребляется и в отношении времени, и в отношении пространства. В данном случае оно имеет временно́е значение.

Ἐγγὺς («вблизи») имеет в данном случае не пространственное, а временно́е значение. Решение вопроса о значении ἐγγὺς («вблизи») здесь дает остров Огигия, поскольку это слово употребляется и в отношении времени, и в отношении пространства.

---

[88] *Одиссея*, III, 227.

22. <B 318–319>

[*Еду (ἔμπορος) в чужом корабле, ибо сам ни гребцов не имею,
Ни корабля своего: вам выгодней так показалось!*]

Я — ἔμπορος[89], т. е. путешественник на чужом корабле. Путника, плывущего на чужом корабле, Гомер называет ἔμπορος, как и в другом месте:

[*Где тот корабль, что привез и тебя и твоих богоравных
Спутников к нам?*] *Иль один, на чужом корабле,
как попутчик*[90].

Не судовладельцем я буду у вас, израсходовавших мое богатство, как сказано выше:

Вы, женихи, богатства ценнейшие наши пожрали[91], —

а путешественником на корабле.

У Гомера слово ἔμπορος образовано не от πορίζειν («привозить, доставлять»), а от πόρος, т. е. πορεία («передвижение»). Слово πόρος он употребляет главным образом в отношении воды, говоря:

Фриос при броде (πόρος) алфейском[92], —

и:

Но лишь приехали к броду (πόρος) реки, водовертью богатой[93], —

о переходе через воду. Как о вступлении в брак не в своем доме, а в чужом говорят не γαμεῖν, а ἐγγαμεῖν, так и тот, кто

[89] Более распространенное значение слова ἔμπορος — «купец».

[90] *Одиссея*, XXIV, 299–300.

[91] *Одиссея*, II, 312.

[92] *Илиада*, II, 592.

[93] *Илиада*, XIV, 433.

пользуется чужим кораблем и торгует (ἐμπορεύεσθαι) называется ἔμπορος.

Ἐπήβολος — от βάλλω («поражать», «достигать»); отсюда и βουλή, по существу βολή — «бросок», почему и говорится:

...взят по мысли (ἤλω βουλῇ) твоей многоуличный город
Приама[94], —

т. е. «твоим оружием» или «твоими луками» или «стрелами».

Отсюда же и объяснение к стиху:

Зевсовым ветром гонимый (ἐπέβαλλεν), шел к Ферам
[*корабль Телемаха*][95], —

от совершающих далее устремление (ἐπιβολή), а корабль совершает устремление (ἐπιβολή), пока не достигнет Фер. Это же слово используют и последователи Гомера. Так Архипп говорит: νῦν δ' ως ἐγενόμην χρημάτων ἐπήβολος — «теперь я стал достигшим денег» — вместо «успешным» и «владельцем». Дадим теперь объяснение словам:

...Вам выгодней так показалось![96]

Это сказано с особой значимостью: Телемах говорит, что он поплывет на чужом корабле. «Мне не удалось иметь собственный корабль, я не приобрел собственных гребцов, ведь вы решили, что для вас очень выгодно, чтобы я не имел своего корабля, но плыл как путник», — говорит Телемах. Это он говорит в связи с тем, что женихи довели его до бедности, поскольку прежде он сказал:

---

[94] *Одиссея*, XXII, 230. Согласно Порфирию, здесь βουλῇ означает: «ударом», «усилием» и т. п.

[95] *Одиссея*, XV, 297.

[96] *Одиссея*, II, 320.

Нет, Антиной, никак не могу я при наглости вашей
В пире участье принять со спокойным и радостным духом.
Иль не довольно, что раньше, когда еще мальчиком был я,
Вы, женихи, богатства ценнейшие наши пожрали?[97]

Смысл же сказанного таков: «Из-за вас я из владельца корабля стал путешественником на нем, а вы разорили мое имущество».

Ἐπήβολος: Порфирий говорит, что это слово аттического наречия, а означает оно «удачное» и «успешное» — от βάλλειν («поражать цель»).

23. <Β 434>

«Эос» означает время рассвета между ночью и восходом солнца.

ПЕСНЬ ТРЕТЬЯ

24. <Г 20>

[*Лгать он не станет тебе — он для этого слишком разумен.*]

Это противоположно по смыслу стиху:

Много в рассказе он лжи громоздил, походившей на правду[98], —

и подразумевает, что Одиссей был «умным». Все здесь зависит от случая: при случае возникает необходимость лгать, и это называют умом.

Как же умный и сообразительный Одиссей «много в рассказе лжи громоздил»? Ведь лгать без всякой нужды — признак совершенно неразумного мужа.

---

[97] *Одиссея*, II, 310–313.

[98] *Одиссея*, XIX, 203.

25. <Г 23>

[*Мало еще в разговорах разумных с людьми я искусен.*]

Тогда как же он говорил свободно, находясь среди итакийцев? Однако, выростя среди них, даже движимый гневом, он говорит свободно, а Нестора, которого слышит везде произносящим разумные слова, почитает по достоинству.

26. <Г 43>

[*Странник, ты должен призвать Посейдона владыку.*]

Почему Телемах говорит:

Да и боюсь я, — ну как молодому расспрашивать старших![99] —

и он же так решительно разговаривает с Афиной? Гомер имеет в виду, что:

...О, воспитанье много значит. Если
Кто обучен прекрасному[100].

Осознавать собственные недостатки — тоже свидетельство благородного поведения.

27. <Г 72 и далее>

[*Едете ль вы по делам иль блуждаете в море без цели,*
Как поступают обычно разбойники, рыская всюду,
Жизнью играя своей и беды неся чужеземцам?]

Мудрому Нестору не подобает подразумевать морской разбой. Дело здесь в обычае: представляется, что

---

[99] *Одиссея*, III, 24.

[100] Еврипид. *Гекуба*, 600–601 (перевод И. Ф. Анненского).

заниматься разбоем у древних не считалось предосудительным, как говорит и Фукидид[101].

28. <Г 147>

[*Вечные боги не так-то легко изменяют решенья!*]

Стих противоположен стиху:

Ведь боги, и те умолимы[102].

Смысл зависит от говорящего лица: одни слова говорит Нестор, другие — Феникс; оба относились к этому по-разному. Зависит смысл и от случая: более предпочтительное στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί («ведь боги, и те умолимы») определено обстоятельствами. Смысл зависит также от слова: определяет его αἶψα («скоро») — оно изменяется: αἶψα — οὐκ αἶψα («скоро» — «не скоро»).

29. <Г 151>

[*Ночь провели мы, питая враждебные друг против друга...*]

Ἀέσαμεν значит не «уснули», а «передохнули»: от ἄειν, что значит «дышать». Ἀνάπνευσις — это небольшая передышка от бед.

В сражении отдых (ἀνάπνευσις) недолог[103], —

сказано о краткой передышке на войне. Также:

Радостно все отдыхали (ἀνέπνεον) от бегства пред Гектором грозным[104].

[101] Фукидид. *История*, I, 5.

[102] *Илиада*, IX, 497.

[103] *Илиада*, XI, 801.

[104] *Илиада*, XI, 327.

Остановись же пока, отдохни (ἄμπνυε)![105]

Вскоре однако вздохнул (ἐμπνύνθη)[106].

Отсюда того, кто находит возможность передохнуть от бед, т. е. того, кто благоразумен, Гомер называет πεπνυμένος — «мудрым». Слово ἀέσαμεν поясняет χαλεπὰ φρεσὶν ὁρμαίνοντες, т. е. вместо слов «бодрствуя и будучи настроены враждебно друг против друга», поскольку нет смысла, чтобы они спали при существовании такой опасности, если принять ἀέσαμεν вместо «мы спали».

30. <Г 236>

[*Но и богам невозможно от смерти, для всех неизбежной...*]

Некоторые выказывают удивление, почему Гомер представляет здесь одно и то же лицо — предполагаемого Ментора, тогда как выше он говорит:

Богу спасти нас нетрудно и издали, если захочет[107], —

опять-таки говоря в отступлении, что боги не могут избавить от подобной смерти даже дорогого им человека. Заметим в связи с этим: чуть выше он сказал, что при желании боги могут легко спасать и издали, даже если человек опутан нерасторжимыми узами (если только тот не обречен на кончину), и, возможно, даже могут продлить ему жизнь. В отступлении об этом сказано следующим образом: но от подобной смерти, поскольку подобная смерть предопределена всем людям, не могут спасти и сами боги, если бы даже того и захотели, и человек умирает тогда, когда конец его жизни положит предопределение.

---

[105] *Илиада*, XXII, 222.

[106] *Илиада*, V, 697.

[107] *Одиссея*, III, 231.

31. <Г 274>

Когда Гомер называет предварительно род и общность (συνεκτικόν) чего-либо, он обыкновенно указывает и содержащие в них отдельные виды не посредством разделительного союза, который не является соединяющим, но посредством соединительного, объясняя всегда указание, как в следующих случаях: πολλὰ δ' ἀγάλματ' ἀνῆψεν («много развешал даров»), — а что именно? — ὑφάσματά τε χρυσόν τε («сосудов из золота, тканей»)[108]; νηῶν δ' ἔκφερ' ἄεθλα («вынес призы с кораблей») — это общий род, а отдельные виды — λέβητάς τε τρίποδάς τε («тазов и треножников много»)[109]. Опять-таки, указав μῆλα «мелкий скот», он приводит отдельные виды: ὄϊές τε καὶ αἶγες («овцы и козы»)[110].

Пять предводителей рать беотийских мужей возглавляли[111], —

а кто именно?

...что в Гирии, в Авлиде скалистой
Жили[112].

Опять-таки, сказав: φυτόν («растение»), он дополняет:

...Ничего без ухода
Не оставляешь ты в целом саду [*ни смокв*], *ни оливы,*
Ни виноградной лозы, ни груши, ни гряд огородных[113], —

отнеся к растениям смокву, а к саду — «гряды огородные» <...> и соединительные, и разделительные:

---

[108] *Одиссея*, III, 274.
[109] *Илиада*, XXIII, 259.
[110] *Одиссея*, IX, 184.
[111] *Илиада*, II, 494.
[112] *Илиада*, II, 496.
[113] *Одиссея*, XXIV, 245–246.

Или гадателей, или врачей, иль плотников ловких[114].

32. <Г 295>

[*Нот на левый там выступ бросает огромные волны.*]

Почему

...борей, ...закругляющий (κυλίνδων) большую волну[115], —

а

Нот на левый там выступ толкает (ὠθεῖ) огромные волны?

Κυλίνδειν («закруглять») значит «спускать что-либо сверху», а ὠθεῖν — «толкать силой что-либо снизу вверх». Следует сказать, что Гомер, зная, что, поскольку наша ойкумена находится севернее и выше, а анти-ойкумена южнее и ниже по отношению к нам, соответственно, северный ветер дует сверху — потому и говорит, что он «закругляет волны», — а южный ветер дует снизу и толкает волны снизу. Поскольку же Илион и Геллеспонт расположены севернее Эллады, путь из Эллады к Илиону называют «плаванием вверх» или «восхождением». А поскольку из всех городов и островов, которые Гомер включил в перечень, в Элладе нет ничего севернее или полуночнее Итаки, в северных же областях ночи длиннее, Гомер и ночь на Итаке называет самой длинной:

Ночи теперь бесконечно длинны. И поспать мы успеем
И с наслажденьем послушать рассказы. Ложиться до срока
Не к чему вовсе тебе. И сон неумеренный в тягость[116].

[114] *Одиссея*, XVII, 384.

[115] *Одиссея*, V, 296.

[116] *Одиссея*, XV, 392–394.

33. <Г 332>

Следует рассмотреть вопрос, почему не только Нестор приносит в жертву богам языки, но то же самое делают и ионяне. Апион говорит, что язык — лучшая часть у животных, а в жертву богам приносят лучшие части. Антипатр говорит, что, отправляясь в постель, его нужно вкушать в самом конце. Протарх говорит, что на пиру следует хранить молчание, отсюда и поговорка: «Ненавижу памятливого сотрапезника». Мы же считаем, что упомянутую жертву приносят богам потому, что богов избрали в качестве свидетелей. Как возлияния совершали через ухо чаши, передавая пожелания слуху богов, так и языки приносили в жертву, передавая через них, что сказать богам. Языки приносили в жертву подземным богам, очищаясь через них от собственных нечестивых слов и сквернословия. Когда же совершали возлияния в честь «последнего» Гермеса, ὅτε μνησαίατο κοίτου, «был он идущими спать всегда призываем последним»[117]. Ему же приносили в жертву и языки, поскольку он был «словом».

Сказано это в четырех значениях. Языки посвящали Гермесу как покровителю слова, и когда собирались спать приносили языки в жертву, показывая тем самым, что уже не следует говорить о прошедшем дне, но пора отправляться спать ночью, после ужина. То, о чем пели на пиру, не следует вспоминать на следующий день и рассказывать другим, но надо молчать об этом. Поэтому и некий мудрец сказал: «Ненавижу памятливого сотрапезника». Тайны, которые подобает знать богам, не следует сообщать простым и непосвященным людям. Лучшая же часть жертвенного животного — язык, а лучшую часть посвящают богам...

[117] *Одиссея*, VII, 138.

34. <Г 366>

[*Нынче. А утром в страну я отправлюсь отважных кавконов.*]

Может быть, Афина солгала? Это не подлежит порицанию, а касается строения поэмы. Если бы она не сказала этого, ей было бы неудобно покинуть Нестора, а так даже не обнаружилось, кто она, если бы не удалилась <...>.

Ранее же Нестор сказал Телемаху:

Если б любить и хранить и тебя она так пожелала[118], –

т. е. если бы Афина любила Телемаха так же, как его отца; а теперь она хочет показать, что будет явно покровительствовать ему, как и его отцу. При этом Афина желает, чтобы Нестор был настроен более благожелательно к Телемаху. Если бы Афина удалилась как человек, то того, что произошло, не произошло бы, и Нестор не принес бы ей жертву.

35. <Г 411>

Почему Нестор, будучи царем, поручает своим сыновьям работу рабов и слуг? Говорят, что в те времена вели себя просто, без тщеславия и чванства. В других местах и дочери таких царей стирают одежды собственными руками вместе со служанками. Так что не было никакого позора в том, что поступают так по простоте.

36. <Г 453>

[...*с широкодорожной земли.*]

Почему небольшой участок земли Гомер называет «с широкодорожной земли»? Всю землю он не назвал бы «широкодорожной», но обычное ее наименование благодаря эпитету становится красивее в этой ее небольшой части.

---

[118] *Одиссея*, III, 223.

ПЕСНЬ ЧЕТВЕРТАЯ

37. <Δ 1>

Прибыли в низменный Лакедемон, [*окруженный холмами*].

Гомер рассказывает также о событиях в Лаконии, которые выходят за пределы его истории. В Лаконии есть город Феры, где проживал Диокл[119]. Отмечать особо то, что произошло в Лаконии — опять-таки как и то, что не произошло, — неуместно. Объяснение дает само слово: названия селений даются по прежним городам, поэтому Спартой несправедливо называют Лакедемон, так же как Илионом Трою.

Взяли б тогда же ахейцы высоковоротную Трою[120], —

и, наоборот, Аттику Гомер называет Афинами:

Мимо афинского мыса, священного Суния, плыли[121].

38. <Δ 1 и далее>

Почему, прибыв в Лакедемон, Телемах не встретился там с Икарием? Ведь нелогично, что приехав к отцу своей матери, он не встретился с ним. Нигде однако не сказано, что они жили в Лакедемоне, но скорее где-то вблизи него. Ведь и Афина, явившись ему во сне, говорит:

Уж и отец и родимые братья ее убеждают[122].

Пользоваться же свидетельствами снов, по-видимому, неправильно, однако сама же Пенелопа, рассказывая о себе Одиссею, говорит:

[119] *Одиссея*, III, 488.
[120] *Илиада*, XXI, 544.
[121] *Одиссея*, III, 278.
[122] *Одиссея*, XV, 16.

Брака теперь избежать не могу я, и новая хитрость
Мне не приходит на ум. Родные меня побуждают[123].

Из этого те, у кого возникают вопросы, могут получить и другое объяснение, почему сама Пенелопа не обратилась за помощью к родителям, когда ее сын подвергался опасности, но решила обратиться к Лаэрту[124]. Кажется, что она отчуждена от родителей, которые заставляют ее выйти замуж. Потому Икарий и исключен из подобающих воспоминаний у Телемаха, а также у Одиссея и Пенелопы. Поэтому Телемах и говорит:

Прямо к отцу ее в дом обратиться, к Икарию старцу
Смелости нет в них[125], —

и:

...придется немало платить мне
Старцу Икарию...[126].

Ведь Икарий, отвергая дочь, не желающую покинуть дом мужа, и вынуждая ее, ведет себя неподобающим образом[127].

Прямо к отцу ее в дом обратиться, к Икарию старцу
Смелости нет в них...

Отсюда следует, что Икарий был родом с Итаки. Ведь Гомер говорит: «в дом», а если бы Икарий был чужеземцем, Гомер сказал бы: «в город» или «в землю». Если бы Икарий был спартанцем, то разве Телемах, прибыв в Спарту,

---

[123] *Одиссея*, XIX, 157–158.

[124] *Одиссея*, IV, 735 и далее.

[125] *Одиссея*, II, 52–53.

[126] *Одиссея*, II, 132–133.

[127] *Одиссея*, II, 130.

не встретился бы с ним, а любящий своих господ Эвмей разве проклинал бы госпожу, говоря:

Но погиб он, как пусть бы погибло отродье Елены[128]?

Ведь, поскольку Икарий и Тиндарей были братьями, проклятие касалось бы и Пенелопы, ибо она была дочерью Икария. И почему во время пребывания Телемаха в Спарте Афина говорит:

Уж и отец и родимые братья ее убеждают
За Евримаха идти...[129]?

Рассказ ведется так, будто они живут на Итаке.

39. <Δ 11 и далее>

[*Елене ж детей уже не дали боги,*
После того как вначале она родила Гермиону].

Почему Елена родила одну только Гермиону? Ведь красота женщины побуждает к рождению многих детей. Поскольку ей предстояло способствовать войне между троянцами и эллинами, боги не дали ребенка, чтобы она берегла красоту, которая должна была вызвать слабость у Александра. Полная же бездетность — это злополучие и несчастье, а рожать — благодать и счастье. Поэтому Елена родила одного ребенка, чтобы считаться счастливой и чтобы сохранять красоту. Гомер добавляет:

...Елене ж детей уже не дали боги,
После того как вначале она родила Гермиону, —

[128] *Одиссея*, XIV, 68

[129] *Одиссея*, XV, 16–17.

по-видимому, чтобы она пребывала в расцвете красоты или чтобы не имела детей от Александра.

40. <Δ 52–54>

[*Тотчас прекрасный кувшин золотой с рукомойной водою*
В тазе серебряном был перед ними поставлен служанкой
Для умывания...]

Почему люди перед едой моют руки, а боги никогда? Почему руки моют перед ужином, а после ужина никогда? Боги вообще никогда не моют рук, поскольку они чисты. После ужина человек не моет рук, потому что позже не пользуется ими так, чтобы нуждаться в омовении: по завершении ужина совершают возлияние, а после возлияния мыть руки нет нужды.

Почему перед ужином моют руки, а после ужина нет, сказано уже и в другом месте, но нужно сказать и следующее. Когда Гомер говорит:

Тотчас прекрасный кувшин золотой с рукомойной водою
В тазе серебряном был перед ними поставлен служанкой, —

заметим, что это сказано, главным образом, не в связи с омовением перед ужином. Гомер говорит о приготовлениях к ужину в целом, а не разъясняя по частям. Указав, что было в начале таковых, он не рассматривает то, что было в середине, но предоставляет нам возможность домыслить, что происходило между делом. Подобным же образом Гомер не изобразил ни того, как уносили столы, ни того, как собирали остатки ужина, и равным образом — ни того, что происходило между умыванием перед ужином, а затем умыванием после ужина. Поскольку же он не говорит, что попросту принесли рукомойник с золотым кувшином и серебряным тазом для сбора воды, речь идет словно бы неизменно о сосудах, которые нужны были для омовения рук, как и стол и прочее необходимое для приема ужина.

Гомер не изобразил также, как пилосцы, пировавшие при прибытии Телемаха[130], встали и удалились, а Афина, которая приняла облик Ментеса и отдала свое копье Телемаху[131], уходя, взяла его обратно; равно как не указано, что и Мерион, который дал свой лук отправляющемуся лазутчиком Одиссею, не получил его обратно[132]; слушателям предоставлено самим размышлять о последующем. Однако у Гомера можно узнать многое — не только то, что он сказал, но и то, чего он позаботился не сказать: в сказанном он представляется не менее мудрым, чем в том, что не сказано и умолчано.

41. <Δ 84–85>

[*Видел я Кипр, посетил финикиян, достигнув Египта,*
К черным проник эфиопам, гостил у сидонян, эрембов;
В Ливии был, наконец, где рогатыми агнцы родятся.]

Почему здесь названы «сидоняне и эрембы» и прочие, а вместе с ними и Ливия? Ведь упомянутые страны находятся в Ливии, а Одиссей, как представляется, разграничивает их. Следует полагать, что он назвал всех их поименно, а затем, подытожив, говорит коротко, что это — Ливия.

42. <Δ 122>

Веретено золотое и ларчик дала на колесах[133].

Ἠλακάτη («веретено») — это кусок дерева, на который наматывается шерсть.

[130] *Одиссея*, III, 5 и далее.

[131] *Одиссея*, I, 121.

[132] *Илиада*, X, 260.

[133] *Одиссея*, IV, 131.

43. <Δ 143>

Почему люди, которые никогда прежде не видели Телемаха, говорят о его внешности, а о внешности Писистрата не говорят? Они были более дружны и более обращали внимания на Одиссея, чем на Нестора, поскольку Одиссей был более в расцвете сил. А о Писистрате они и не знали, и он говорит о себе сам.

44. <Δ 166–167>

Почему же Менелай не оказывает помощи Телемаху? Ведь для этого есть прекрасный предлог — спасти жену друга, а именно в этом он и получил помощь от Одиссея. И почему не просит о помощи сам Телемах? Не потому ли, что Афина сказала:

Будет недолго еще он с отчизною милой в разлуке,
Если бы даже его хоть железные цепи держали[134]?

Ведь после этих слов, увидев уход Афины и узнав, что эти слова он слышал от богини, Телемаху подобало ожидать возвращения отца, а он как раз и старается разузнать, когда же появится Одиссей.

Странно, что Телемах не просит Менелая о помощи, поскольку друзья обязаны помогать в нужде. Впрочем, у Нестора и у Менелая был повод не посылать воинов: Нестор, увидев собственными глазами Афину, поверил в прибытие Одиссея, а Менелай слышал об этом от Протея. Могли ли они лишить Одиссея возможности свершения мести?

45. <Δ 45>

Почему Менелай, зная, что Одиссей жив (об этом он узнал от Протея), обращается к сетованиям? А если бы он умер, ему не следовало бы плакать, чтобы не вызвать у Телемаха подозрений о гибели отца. Следует сказать, что даже

[134] *Одиссея*, I, 203–204.

невольно Телемах был впечатлен плачущими, поскольку Протей сказал Менелаю, что Одиссей жив, однако не сказал ничего о его возвращении.

46. <Δ 254>

А что могло побудить Елену сообщить троянцам, что это был Одиссей? Ведь Елену могли бы заподозрить в предательстве, если бы, признавшись, что она узнала, кем был этот соглядатай, она не сообщила тогда об этом, но намеренно спасла его. Это ведь подобно тому, о чем сказано в стихах:

Не отпущу я ее! Состарится дочь твоя в рабстве[135], —

и:

Их не разрушит он. Быстрые псы его раньше изгложут![136]

47. <Δ 442>

Ὀλοώτατος ὀδμή («гибельный запах») подобно κλυτὸς Ἀμφιτρίτη («славная Амфитрита»)[137], θερμὸς ἀυτμή («горячее дыхание»)[138], κλυτὸς Ἱπποδάμεια («славная Гипподамия»)[139].

48. <Δ 477>

То, что Нил считают рекой, «низвергнутой Зевсом», может вызывать удивление. Истоки ее невидимы, и, согласно утверждениям египтян, она течет с неба. Ранее «низвергнутым Зевсом» называли Сперхий:

---

[135] *Илиада*, I, 29.

[136] *Илиада*, XVIII, 283.

[137] *Одиссея*, V, 422. Здесь речь идет о чисто грамматическом явлении — согласовании прилагательного второго склонения с существительным первого склонения. — *Прим. перев.*

[138] *Гимн к Гермесу*, 110.

[139] *Илиада*, II, 742.

...сыном Сперхея — реки, получавшего воду от Зевса[140], —

также реку в стране феаков:

...Ушел я от Зевсом питаемой речки[141], —

а, попросту говоря, все реки иносказательно названы «низвергнутыми Зевсом»:

Как в устье реки, получающей воду от Зевса,
Против течения рвется волна с оглушительным шумом[142].

Гомер называет рожденные Зевсом реки «низвергнутыми Зевсом», поскольку «падать» употребляется в смысле «возникать»:

Кто, сегодня родившись, из женских выпадет бедер[143].

А в других местах вместо «низвернутый Зевсом» сказано:

Светлоструистого Ксанфа, рожденного Зевсом
бессмертным[144].

О том, что по природе своей реки наполняются Зевсом, сказано:

...и множат [*вино*] *в них дожди Громовержца*[145], —

по причине чего и нимф Гомер называет «дочерями Зевса»:

---

[140] *Илиада*, XVI, 174.
[141] *Одиссея*, VII, 284.
[142] *Илиада*, XVII, 263–264.
[143] *Илиада*, XIX, 110.
[144] *Илиада*, XIV, 434.
[145] *Одиссея*, IX, 111.

Дочери Зевсовы, нимфы источника...[146], —

а также:

Дочери Зевса эгидодержавного, горные нимфы[147], —

поскольку и растения в горах питаются Зевсовой водой. Зенодор истолковывает διιπετής — «низвергнутый Зевсом» — как διαυγής: «прозрачный; сверкающий», а потому пишет διιπετέος через дифтонг ει.

49. <Δ 535>

Представляется, что Протей обвиняет Агамемнона в изнеженности и пьянстве, а также в том, что он, пребывая в состоянии опьянения, не совладал с собственными мыслями. Однако это не так, поскольку тот считал, что учуял западню. Если же он упомянул быка, то не из презрения, а для того, чтобы заявить о собственном мужестве. Агамемнон был убит во время трапезы, сидя за столом, словно здоровый и сильный бык, который, однако, был зарезан в яслях, связанный и не понимая собственных мыслей.

50. <Δ 607 = 636–637>

Представляется, что это противостоит сказанному Телемахом:

Все острова, что на море лежат, для коней не проезжи[148], —

так, словно он собирается укрощать коней, не имея возможности пользоваться ими на Итаке. При этом забывают, что он собирается укрощать не коней, а мулов, чтобы пользоваться ими при полевых работах.

---

[146] *Одиссея*, XVII, 240.

[147] *Илиада*, VI, 420.

[148] *Одиссея*, IV, 607.

51. <Δ 793>

Νήδυμος ὕπνος: некоторые дают здесь ἡδὺς («сладкий») сон. Νήδυμος — это не погружающийся (μή δύνων) и не содержащийся, а содержащий. Гомер говорит:

...Не брал его вовсе
Всех покоряющий сон...[149].

Νή здесь утвердительно, как и в строке:

Сладкий сон, непробудный, ближайше со смертию сходный[150].

И в других случаях Гомер говорит о том, что содержит в себе и объемлет полностью:

...разящая смерть разлилася вокруг[151];

...облако скорби окутало ... сердце»[152];

Но еще разливался [вокруг него] божественный голос[153];

Вид на него излила несказанно приятный Афина[154], —

и:

Для судов две пристани есть там спокойных.
С разных сторон[155], —

говоря δύο («два») о тех, которые погружаются (δύνειν). Отсюда и δίδυμοι («близнецы»), т. е. два (δύο) из одного погружения, т. е. из [одного] чрева.

---

[149] *Илиада*, XXIV, 4–5.

[150] *Одиссея*, XIII, 80.

[151] *Илиада*, XVI, 414.

[152] *Илиада*, XVII, 591.

[153] *Илиада*, II, 41.

[154] *Одиссея*, II, 12.

[155] *Одиссея*, IV, 846–847.

ПЕСНЬ ПЯТАЯ

52. <E 47>

[*Жезл захватил он, которым глаза усыпляет у смертных.*]

Говорят, что здесь от жезла нет никакой пользы в отличие от *Илиады*[156], где с помощью жезла Гермес усыпляет привратников. Не усматривают в жезле и особого предмета, который носят боги, как кое-кто порицает Посейдона за то, что он, отправившись в Эфиопию, взял с собой трезубец[157].

53. <E 51>

[*Низко потом над волнами понесся крылатою чайкой.*]

Почему Гермес принял облик чайки, а не орла или какой-нибудь другой облик? Потому что ни орел и никакая другая из наземных птиц не умеет плавать, поскольку оперенье у них редкое, а у чайки, морской птицы — более густое. Гермес не уподобился никакому другому морскому животному, но именно чайке, поскольку с виду чайка белая и яркая <...>. Такова чайка, равно как лебедь связан с солнцем.

54. <E 93>

[*Полный амвросии; нектар ему замешала багряный.*]

Если боги не пьют ничего, кроме нектара[158], почему же Калипсо дала ему такое угощение? Ведь нектар разбавляют водой и пьют не только нектар, но и воду. Калипсо же преподнесла чистую амбросию, а «нектаром алым угостила». Рассматривая этот вопрос, Аристотель[159] говорит, что

---

[156] *Илиада*, XXIV, 445.

[157] *Одиссея*, V, 292.

[158] *Илиада*, V, 341.

[159] Ср.: *Фр.* 170 (Teubn.).

κέρασσε значит либо «смешала» одну жидкость с другой, либо влила одну в другую; κέρασσε («разбавила») значит: «смешала две жидкости». Здесь, однако, «нектаром алым угостила» значит: не смешала, а налила в чистом виде.

«Нектаром алым угостила» сказано вместо «влила», поскольку нектар не разбавляется. Если же боги не пьют ничего другого, кроме нектара, разве Калипсо стала бы смешивать его с водой? Итак, это вместо того, чтобы вливать по древнему обычаю. Ведь «угощение» (κέρας) пили разбавленным.

55. <E 118>

[*Как вы жестоки, о боги, как завистью всех превзошли вы!*]

Некоторые замечают, что слова Калипсо откровенно бесстыдны, поскольку бесстыдно сердиться из-за того, что ей не позволили спать с мужчинами, а из-за этого она и сетует. Представляется, однако, что сетует она не из-за запрета спать с мужчиной, но из предосторожности, как бы из ревности к ней не погубили Одиссея. В пользу своего мнения она приводит примеры: как бы Зевс не разбил его быстрый корабль посреди моря, метнув сверкающую молнию[160]. Явно,

...что ж до советов, охотно я дам их ему и не скрою[161], —

т. е. она желает спасти Одиссея, а из-за своей любовной страсти она вовсе не сетует, поскольку Гомер даже не представил ее плачущей. «Непреклонны» (σχέτλιοί) боги потому, что они завидуют явному браку богинь, а не тайному, ревнивы (ζηλήμονες) же потому, что убивают избранных для такого брака. Сетования достойно и то, что уготовано Одиссею, как она убедится. Уверенность же Калипсо основана на

[160] *Одиссея*, V, 130–132.

[161] *Одиссея*, V, 143.

том, что Одиссей прибыл к ней после того, как его корабль был поражен молнией. И достоверно, что она сетует не из-за позорной страсти, будучи готова отправить Одиссея в путь и позаботиться о средствах его спасения, и что она держала его из сострадания, приняв после кораблекрушения, чтобы кормить и любить, и что, если уж его обрекли на гибель, то «пусть он отправляется» (ἐῤῥέτω)[162].

56. <Е 182>

Афина уверила Одиссея, что будет покровительствовать ему:

...и не в силах я бросить тебя, несчастливца.
Ты осторожен, умен, не теряешь присутствия духа[163].

Калипсо же видит его злосчастье:

...Все остальные его товарищи в море погибли,
А самого его ветер и волны сюда вот пригнали[164].

Объяснив таким образом его злосчастье, сказав, что она любит его, Калипсо говорит опять:

Ну, и хитер же ты, милый, и тонко дела понимаешь[165].

Как же, если он хитрец и словоохотлив, о нем беспокоятся, будто он не тонко дела понимающий, не хитроумен и не проницателен? И вообще почему он назван хитрецом? Следует сказать, что Одиссей заставил Калипсо дать клятву,

[162] *Одиссея*, V, 139.
[163] *Одиссея*, XIII, 331–332.
[164] *Одиссея*, V, 133–134.
[165] *Одиссея*, V, 182.

...что никакого другого несчастия мне не замыслишь[166].

Калипсо говорит, что Одиссей — хитрец, поскольку он грешит против правды и ошибается, хотя не выглядит простаком, поскольку простак обманывается в обычном, а опытный ошибается в чудесном. Восхищаясь им, она говорит: «ты — хитрец» вместо «ты — обманщик», хотя и не простак. Сомнение создает здесь плеоназм частицы τε («и») и отсутствие усиления περ.

Сказано же здесь следующее: «ты — хитрец, тонко дела понимающий», — так, словно он сам ἐπητής («словоохотлив»); ἐπητής — от ἔπος («слово, сказание»), как λόγιος («ученый») — от λόγος («слово, рассуждение»); λόγιος («ученый») — это обученный и опытный в пользовании словом, благодаря обучению, причем не только устным словом, но и внутренним. Одиссей же был лучшим в речах как хитроумный и разумный, лучший в совете, поскольку с хитроумием и разумностью сочетается рассудительность. Это Одиссей и объясняет, собирая вместе рассудительность, хитроумие и разумность в словах, обращенных к самому себе:

...И в речах и на деле
Всех превосходишь ты смертных[167].

Лучший в совете — это разумный и хитроумный, а лучший в речах — это словоохотливый и разумный. Одиссей же был не только «тонко дела понимающим».

Ἀλιτρός («хитрец») — это ошибающийся душою. Так называют также неудачника в правде и ошибающегося, каким и был теперь Одиссей. А далее сказано: «Хитер же ты, милый, и тонко дела понимаешь», т. е. воистину грешишь против правды, хотя и видишь не как простак.

---

[166] *Одиссея*, V, 179.

[167] *Одиссея*, XIII, 297–298.

Ἀλιτρός — хитрец и ошибающийся, а ἀποφώλια — это «невежественное». Как же это Гомер говорит: «ты — грешник» и, вместе с тем, «не прост»? Это не так, поскольку он говорит: «Ты весьма ошибался, хотя и не был прост».

57. <Е 244>

Двадцать стволов он свалил.

Гомер добавляет πάντα — «всего», — как и в стихе:

...на три мы все поделили[168]*;*

Общими всем нам земля и высокий Олимп остаются[169].

58. <Е 281>

[*В море мглисто-туманном на щит боевой эти горы...*].

Зачастую совпадение форм спряжения различных глаголов приводит многих в замешательство, хотя действительное значение в каждом случае только одно, что имеем и в случае с εἴσατο. Означает это и «показался», и «двинулся», и это стало равным и подобным. Однако первое значение — от εἴδω, а «двинулся» — от ἕω («идти»); есть также значение «он уподобился» — от ἐίσκω. Здесь это значит «показался»: сказано вместо «словно кожаный щит показались горы феаков».

Цель я, в какую доселе никто не стрелял. Посмотрю-ка (εἴσομαι)[170], —

вместо «увижу», «определю» — от εἴδω, как εἴσατο δὲ φθογγὴν («голос принявши»)[171] и εἰσάμενος Κάλχαντι δέμας («уподобясь

[168] *Илиада*, XV, 189.

[169] *Илиада*, XV, 193.

[170] *Одиссея*, XXII, 7.

[171] *Илиада*, II, 791.

Калхасу и видом»)[172]. Εἴσατο в смысле «двинулся» — от ἕω («идти»): εἴσατο γὰρ νηῶν ἐπ᾽ ἀριστερά («к левым приблизился он кораблям»)[173].

Εἴσατο может быть совпадением форм склонения различных глаголов. Отсюда и ὅθι οἱ καταείσατο γαίης («где копье его в землю вонзилось»)[174] вместо «устремился».

59. <Ε 291–293>

Не имеет смысла, поскольку Посейдон не является «тучегонителем», и не во всем боги имеют власть над всеми людьми. В следующих ниже стихах Одиссей, по мнению многих, причиной происходящего считает Зевса.

60. <Ε 310>

Почему после гибели Ахилла его тело стали защищать именно Одиссей и Аякс? Представляется, что они были наибольшими друзьями Ахилла, и поэтому Агамемнон, ругая Ахилла, ругает и их, говоря:

...и награду
Иль твою заберу, иль Аяксову, иль Одиссея[175], —

а во главе посольства в Хрису решил отправить одного из них:

Станет один во главе кто-нибудь, разумный в советах, —
Идоменей, Одиссей ли божественный, храбрый Аякс ли,
Или и сам ты, Пелид...[176].

---

[172] *Илиада*, XIII, 45.

[173] *Илиада*, XII, 118.

[174] *Илиада*, XI, 358.

[175] *Илиада*, I, 138.

[176] *Илиада*, I, 144–146.

Их же он отправляет и послами, когда Аякс говорит Ахиллу:

И от всего мы народа пришли! И желаем от сердца
Близость и дружбу к тебе проявить, отличив перед всеми[177].

61. <E 333>

«*Дочь Кадма*». Почему только она пожалела Одиссея? Решение находим в словах поэмы. Ведь Гомер говорит, что ранее она была смертной и, познав подобные страдания как человек, понятно почему пожалела Одиссея. Однако она не противодействует Посейдону, который даже не знал, что Одиссей должен спастись.

Ино сжалилась над Одиссеем, поскольку она была смертной или же потому, что Одиссей был женолюбивым <...>. Она претерпела несчастье по вине Афаманта. Однако она не противостоит Посейдону, который даже не знал, что Одиссей должен спастись.

62. <E 334–337>

«*Подобная нырку*». Это вид и образ проворности, а не тела. Так и Гермес

Низко потом над волнами понесся крылатою чайкой[178].

Также и о Гере и Афине сказано:

Двинулись обе, походкой подобные робким голубкам[179], —

т. е. прибыли в стан, не превратившись в голубок, а подобные им «поступью». «Поступь» же это не ноги, а порыв и полет — от слов ἰέναι и от ἴθι, ἰθμός. Так, вход Гомер называет

[177] *Илиада*, IX, 641–642.

[178] *Одиссея*, V, 51

[179] *Илиада*, V, 778.

εἰσ-ίθμη[180]. Ποτὴν же значит «полет» и «устремление». Устремившись, Ино уподобилась нырку[181]; так же и Афина,

Как быстрокрылая птица, порхнула в окно[182], —

и:

...образ принявши морского орла[183].

Нырок — это вид морской птицы.

При этом рассмотрим также [выражение]: «некогда смертная дева, говорливая». Аристотель[184] рассматривает вопрос, почему Гомер называет говорливыми только Калипсо, Кирку и Ино, ведь и все прочие женщины обладали голосом. Однако, не пожелав найти решение, он заменяет αὐδήεσσα либо на αὐλήεσσα («играющая на свирели»), поскольку они занимались музыкой, либо, применительно к Ино, на οὐδήεσσα («земная»): из всех женщин такие эпитеты относятся только к ним. Все они жили на земле. Однако αὐδήεσσα значит не просто то, что они пользовались только человеческим голосом, как в αὐδήεντα δ' ἔθηκε: «голос вложила в него человеческий Гера богиня»[185], но также «славная» и «знаменитая». Каждая из них была славна, в том числе и Ино, которая, живя среди людей, была славной и знаменитой для всех.

Когда Гомер говорит: «из смертных людей»[186], он противопоставляет богам, говоря, что те бессмертны. Так и теперь, когда он говорит:

---

[180] *Одиссея*, VI, 264.

[181] *Одиссея*, V, 353.

[182] *Одиссея*, I, 320.

[183] *Одиссея*, III, 372.

[184] *Фр.* 71 (Teubn.).

[185] *Илиада*, XIX, 407.

[186] Напр.: *Илиада*, VI, 123.

Или достиг наконец я жилища людей говорящих[187], —

он противопоставляет людей богам, поскольку боги голосом не пользуются. Так и в отношении Левкофеи: «некогда смертная дева, говорливая», — т. е. она пользовалась человеческим голосом, как и люди.

Голос вложила в него человеческий Гера богиня[188], —

значит, что у него не было голоса, но конь заговорил по-человечески, т. е. стал пользоваться тем же языком, что и люди.

...Цирцея
В косах прекрасных богиня ужасная с речью людскою[189], —

значит, что она говорила по-человечески, а не как богиня: боги ведь говорят не голосом, а посредством знамений, сновидений, гаданий, полета птиц и по жертвам. Стих:

Боги хотят, чтоб всегда приказанья их помнили люди[190], —

говорит о божественных прорицаниях. Кирка же καλὸν ἀοιδιάε («прекрасно пела»)[191], т. е. как человек.

Аристофан говорит что «голосистые богини» были человекообразными, т. е. причастны голосу, а Аристотель пишет οὐδήεσσα, т. е. «земная». Так же считает и Хамелеонт.

63. <E 337>

Почему Гомер бурное море называет озером? Потому что из почтения к богу оно сейчас успокоилось.

---

[187] *Одиссея*, VI, 125.
[188] *Илиада*, XIX, 407.
[189] *Одиссея*, X, 136.
[190] *Одиссея*, IV, 353.
[191] *Одиссея*, X, 227.

64. <E 385>

Представляется, что Одиссей борется с морем, носимый на его поверхности:

Долго, два дня и две ночи, по сильной волне он носился[192].

Объяснение можно получить из слов: прежние волны, — говорит Гомер, — улеглись, а из ветров продолжал дуть только северный.

65. <E 404>

[*Не было заводи там — защиты судов — иль залива.*]

Почему не было выходов в гавани? Гомер называет дуновение ἰωή, как говорит в стихе:

...разлетается в гуле летящего издали ветра[193], —

производя это слово от ἄειν, что значит «дуть». Поскольку же вместо φωνεῖν («звать») он сказал: αὖε δ' ἑταίρους («позвал товарищей»)[194], то и голос он называет ἰωή: τὸν δ' αἶψα περὶ φρένας ἤλυθ' ἰωή («до сердца проник ему... голос»)[195] [ἤυσε вместо ἄειν]. И в переносном смысле:

Ясно я вижу, огонь на судах занимается наших[196].

Собственно говоря, если «дуновение» это ἰωή, отсюда и выражение от ἀγνυσθαι со значением «шуметь»: βορέω ὑπ' ἰωγῇ — «[защищенным] от ветра Борея»[197]. Итак, ἐπιωγαί —

---

192 *Одиссея*, V, 388.

193 *Илиада*, XI, 308.

194 *Илиада*, XI, 461.

195 *Илиада*, X, 139.

196 *Илиада*, XVI, 127.

197 *Одиссея*, XIV, 533.

это места без гаваней, способные принимать корабли благодаря своей закрытости от ветров.

66. <Ε 445>

Одиссей молится реке, поскольку у каждой реки есть свое божество. В источниках, согласно Гомеру, обитают богини, которых он называет нимфами:

Дочери Зевсовы, нимфы источника[198], —

тогда как другие суть

Дочери Зевса эгидодержавного, горные нимфы[199].

Таким образом, Гомер говорит, что все исполнено божественных сил.

ПЕСНЬ ШЕСТАЯ

67. <Ζ 58 и 74>

[...*На реку в ней я хотела б поехать*
Выстирать нашу одежду.]

Одежды эти не такие, как были тогда, но напоминающие по природе «блестящий месяц» (φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην)[200]. Сравни в связи с этим:

Трупами доверху полны мои светлоструйные воды[201].

[198] *Одиссея*, XVII, 240.
[199] *Илиада*, VI, 420.
[200] *Илиада*, VIII, 555.
[201] *Илиада*, XXI, 218.

Ἐσθῆτα φαεινήν («блестящий наряд»)[202]: некоторые считают, что он тонкий, как «блестящая плеть»[203], блестящий по природе, как при «блестящем месяце» (φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην)[204].

68. <Z 103>

Почему Гомер, обычно упоминающий вепрей вместе со львами, говорит здесь, что Артемида «радуется вепрям и быстрым оленям»? Есть ли в этом смысл? Эти места изобилуют вепрями и оленями, а львов поэт не упомянул, потому что эти животные там не водятся, как свидетельствует Аристотель. Гомер использует здесь уменьшение, равно как в стихе:

...Нету им счета, как листьям лесным, как прибрежным песчинкам![205] —

дано усиление посредством упоминания множества листвы и прибрежного песка. Так и о киконах сказано:

Столько с зарею явилося их, как цветов или листьев
В пору весны[206], —

что следует понимать как уменьшение по методу индукции, поскольку цветов меньше, чем листьев (и песка). Листья ведь представляют множество, а цветы — разновидность множества; причем и вооружение, и вообще одеяния фракийцев, к которым относятся и киконы, были самой разной окраски.

При упоминании эллинов в *Илиаде:*

[202] *Илиада*, VI, 74.

[203] *Илиада*, X, 500.

[204] *Илиада*, VIII, 555.

[205] *Илиада*, II, 800.

[206] *Одиссея*, IX, 51.

Остановились они на цветущем лугу скамандрийском, —
Неисчислимые тьмы, как цветы или листья весною[207], —

можно было бы полагать, что уменьшение дано по индукции: ἄνθεα («цветы»), поскольку цветов меньше, чем листьев; однако это не так, поскольку в обоих случаях нет изображения ни листвы, ни песка[208]: усиление здесь путем упоминания (листья и т. д.).

69. <Z 204>

Возникает вопрос, почему, если феаки обитают на Керкире, у Гомера сказано:

Здесь мы живем, ото всех в стороне, у последних пределов
Шумного моря, и редко нас кто из людей посещает[209]*?*

Гомер называет феаков «крайними» в Элладе, поскольку пишет обо всем в связи с Элладой. Когда он говорит о «величайшей горе»[210], оказывается, что эта гора больше не Кавказа, Тмола или Альп, а греческих гор. И Ахелой[211] Гомер считает больше не Нила и дальних рек, но больше ближних рек. Итак, феаки — «крайние» среди эллинов. Эсхил говорит: «Есть город Каноб на самом краю земли»[212], — однако только египетской земли, а не всего мира. И γρηῦς Ἀπειραίη («старуха из Апиры»)[213] — это женщина с противолежащего материка, поскольку совершенно неправдоподобно, что кто-то привез и продал рабыню из-за Геракловых Столбов.

[207] *Илиада*, II, 467–468.
[208] *Илиада*, II, 800.
[209] *Одиссея*, VI, 204–205.
[210] *Одиссея*, XIII, 183.
[211] *Илиада*, XXI, 194.
[212] *Прометей*, 844.
[213] *Одиссея*, VII, 8.

И к чему вообще продолжать это обсуждение, если сам Одиссей говорит, что феаки обитают близ Феспротии:

Близко от нас Одиссей, в краю плодородном феспротов[214], —

и далее:

Все это так мне Федон рассказал, повелитель феспротов[215], —

поясняя при этом, что Федон — сосед феаков, которому известно, что у них происходит. И Додона, куда он собирается отправиться за прорицанием, находится недалеко от земли феаков[216].

70. <Z 221>

Одиссей противится, чтобы девушки омыли его. Объяснение следует усматривать в словах: здесь добавлено слово μετελθών («прибывший»), т. е. «чужеземец». Конечно же, девушки омыли бы его. Сказано, что «служанки омыли»[217], однако не девы. Ведь в отношении Гебы сказано, что она была девой[218], да и Елена омывает Одиссея[219].

Невозможно, чтобы у Нестора, уже старика, была дочь девушка[220]. Объяснение этому — по обычаю: мы ведь сказали, что совершать омовение Одиссея — не дело девушек, как полагает Аристарх.

---

[214] *Одиссея*, XVII, 526.
[215] *Одиссея*, XIX, 287.
[216] *Одиссея*, XIX, 287.
[217] *Одиссея*, IV, 49.
[218] *Илиада*, V, 905.
[219] *Одиссея*, IV, 252.
[220] *Одиссея*, III, 464.

71. <Z 244>

Полагают, что для девушки это дело неподобающее и безнравственное. Моется только каждый человек лично. Феаки считались исключительно изнеженными и во всех отношениях холеными. Эфор опять-таки восхваляет эту их особенность как предрасполагающую душу к добродетели.

72. <Z 265>

Он говорит, что никто не является чужеземцем, но все здесь граждане и имеют свой домашний очаг.

73. <Z 305>

Она будет перед очагом.

Гомер не сказал, что она «сидит» у очага. А как она могла сидеть там? Ведь Гомер сказал, что она сидела на троне, а трон был выше очага.

<...> Тем, кто рассматривает вопрос, почему Арета якобы грелась зимой у очага. Климат там мягкий, а плоды растут по соседству с Елисейскими полями, которые остаются в тепле, почему туда и поместили Радаманфа[221].

Не следует понимать, что этот огонь зажигали для служебных потребностей. Это был постоянно горевший огонь, посвященный Гестии.

74. <Z 330>

[...*Упорно он гневом пылал к Одиссею.*]

Μένος иногда употребляется в значении «сила», как, например:

...что ж до меня, то и сила, и руки мои необорны[222], –

[221] *Одиссея*, VII, 323.

[222] *Илиада*, VIII, 450.

иногда в значении «гнев», как, например, в следующем и в некоторых других случаях:

Гневом пылал он. В груди его мрачное сердце ужасной
Злобой наполнилось. Ярко глаза загорелись огнями[223].

ПЕСНЬ ДЕСЯТАЯ

75. <К 20>

Почему Эол удерживает ветры, повелев дуть только Зефиру? Ведь он мог, даже не закрывая мех, отдать приказ Зефиру, поскольку получил такую власть от Зевса. Как же это, поместив в *Илиаде*[224] обитель ветров во Фракии, теперь Гомер помещает их у Эола? Поскольку этот эпизод создан соответственно обстоятельствам, искать ответ на этот вопрос не следует, так как мифы создаются безответственно. Одни говорят, что эти божества обитали во Фракии, будучи самовластными, но когда они дули, ими распоряжался Эол. Другие говорят, что Эол обладал опытом перемены ветров и поэтому задержал у себя Одиссея на месяц, пока не установил ветер, который доставил бы его до Итаки. А некоторые говорят, что Одиссей, будучи опытным в астрологии, заметил, что Зефир дул, когда солнце находилось в созвездии Тельца. Иногда ветры дуют и по собственной воле, а не по воле Эола. Ведь и мы тоже делаем кое-что без царского указа.

76. <К 34 и далее >

Почему Эол не дал ветрам предварительно приказа? Потому что он не предполагал, что ветры захотят совершить

[223] *Илиада*, I, 103–104.

[224] *Илиада*, IX, 5; XXIII, 230.

недобрый поступок. Так ведь произошло и с добычей, захваченной в Исмаре, и с дикими козами, и с добычей, взятой у киклопа[225].

Думалось им, что везу серебра я и золота много.

Что же свидетельствовало о подобном? Мех ведь был пуст и наполнен ветрами. Ответ на этот вопрос следует искать в рассказе. Речь идет о самом Эоле.

На корабле моем полом шнуром он серебряным мех тот перевязан[226].

Это вызвало у них зависть, а роскошный шнур навел на подозрения.

Почему же, неся мех на корабль, спутники Одиссея не почувствовали, что мех этот пустой, а заметили «на «корабле полом», что

...шнуром он серебряным мех тот перевязан?

77. <К 72–73>

И как это Одиссей рассчитывал, что феаки отвезут его на родину, рассказывая о себе такое? Однако он выставил виновными в этом своих товарищей, а себя самого представил в виде, который вызывал еще более сострадания.

Зря Одиссей разглашает все это Алкиною, потому что тому тоже следовало бы его отвергнуть; однако Одиссей рассказывает, что он еще более достоин сострадания, поскольку виноват не он, а его товарищи.

[225] *Одиссея*, IX, 42; 160; 549.

[226] *Одиссея*, X, 23–24.

78. <К 103–104>

Сообщение о том, что лестригоны везут древесину, противоречит сообщению, что они плотоядны. Объяснение здесь нужно искать в повседневной жизни: ведь древесину используют и для удовлетворения обычных нужд — обогрева, освещения и строительства.

79. <К 190 и далее>

Нелогично обвинять товарищей в малодушии. Объяснение здесь нужно искать, рассматривая ситуацию: поскольку предстояло посетить местных жителей, нужно было сказать, что местность была не изведана.

80. <К 242>

А к чему, — скажут некоторые, — понадобилось превращать спутников Одиссея в животных? Чтобы использовать их в качестве слуг, нужно было сохранить им человеческий облик, а чтобы защититься от них, нужно было убить. По-видимому, мифические рассказы оклеветать невозможно: она [Кирка] развлекалась, как и другие дети богов.

81. <К 323 и далее>

Почему же Кирка испугалась меча Одиссея, будучи богиней? Гомер обычно называет богами демонов, которые живут много времени, однако подвластны смерти. Либо Кирка испугалась меча в силу естественного страха, как и некоторые богини-демоницы боятся некоторых других веществ, как говорит Дионисий в *Лидийских историях*: «По природе яшма — священный кристалл, враждебный Эмпусам и прочим призракам».

Ляжем ко мне на постель[227], —

не ради наслаждения, а ради обретения доверия.

[227] *Одиссея*, X, 334.

Неодолимый какой-то в груди твоей [*разум*][228], –

противопоставлено:

Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность
Стали свиными. Один только разум остался, как прежде[229].

Если разум сохранился, почему же Кирка удивляется, что Одиссей остался неподвластен превращению? Объяснение этому находим в рассказе. Кирка говорит: «Неодолимый какой-то в груди твоей разум» в переносном смысле, вместо «Ты неодолим». Или же «Один только разум остался, как прежде» сказано не относительно всего разума, а относительно его кротости.

«Один только разум остался, как прежде», однако не целиком, а только в отношении человеколюбия, поэтому они и «виляют хвостами»[230], как дельфины, «с житием человеколюбивым», согласно Пиндару[231] <...>.

Отсюда явствует, что испытывающий наслаждение не теряет разума и, если пожелает, возвращается снова к подобающему поведению.

Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность
Стали свиными. Один только разум остался, как прежде.

Каким же это образом? Если они сохраняют человеческое мышление, даже когда пьют, почему же Кирка испытывает удивление по отношению к Одиссею? С ним ведь не случилось никакого большего изменения? Следует сказать, что Одиссей не поддался волшебству и не изменился в мышлении, т. е. остался с разумом, тогда как его товарищи

---

[228] *Одиссея*, X, 329.

[229] *Одиссея*, X, 239–240.

[230] *Одиссея*, X, 215.

[231] *Фр.* 260.

оказались в некоем особом состоянии с неповрежденной человеческой душой, однако разум их не бодрствовал. Возможно, говоря о разуме, Кирка называет целое вместо части. Или же Кирка имеет в виду, что спутникам она изменила и разум, тогда как Одиссей говорит: «Один только разум остался, как прежде», услышав это от товарищей.

Как же это жезл был волшебным (Одиссей ведь говорит: «жезлом ударив»[232]), если потом Кирка удивляется, почему Одиссей не превратился после того, как выпил зелье? Однако сказано здесь нечто иное: не то, что Кирка не заколдовала Одиссея с помощью зелья и потому ударила жезлом, обладавшим способностью совершать превращение, но, как это было и в случае с его товарищами, он взял и выпил смесь, а она, намереваясь заколдовать душу Одиссея, поднесла к нему жезл, поскольку смесь совершала превращение не тела, а души. Поэтому затем не следует удивляться, что после удара жезлом Одиссей не испытал превращения, но говорит как не выпивший зелье.

Колдовство Гомер относит не к изменению тела, но к потере рассудка, от прикосновения жезлом, «которым глаза усыпляет смертных»[233], поскольку когда душа заколдована, из-за насланного сна деятельность глаз <...>.

Поскольку Одиссей пребывал в таком состоянии, Кирка решает, что противится «неодолимый какой-то в груди... дух» <...>.

82. <К 433>

Можно было бы удивляться, что это говорит Еврилох, войдя к Кирке. Следует, однако, сказать, что он имел в виду тех, кто ластился перед входом по-человечески.

---

[232] *Одиссея*, X, 319.

[233] *Илиада*, XXIV, 343.

83. <К 492>

Почему Кирка не дает предсказаний? Потому что Одиссей не поверил бы, поскольку покидал ее. Кирка сообщила о сиренах и о проливе, рядом с которыми обитала, о чем не сказал Тиресий, зная, что об этом Кирка расскажет сама, а об остальном предоставит рассказывать прорицателю.

84. <К 528>

Как же это они знали о закате, пребывая во мраке? Мрак был в стране у киммерийцев, а не там, где совершали жертвоприношение.

ПЕСНЬ ОДИННАДЦАТАЯ

85. <Λ 15–16>

[*Сумрак там и туман. Никогда светоносное* (φαέθων) *солнце*
Не освещает лучами людей, населяющих край тот.]

Как же живут киммерийцы? Ἐπιδέρκεται — «озирает», т. е. «освещает» — Гелиос киммерийцев; не φαέθων означает «не очень сияющий» ни при закате, ни при восходе, поскольку киммерийцы окружены горами и с запада, и с востока, так что видят солнце только на юге. «В ночи»[234] значит, что страна киммерийцев находится «в невидении».

Почему «обращается» (προτράπηται)? Как представляется, Гомеру известно, что солнце намеренно совершает движение с запада на восток: все влачит в противоположном направлении даже его.

[234] *Одиссея*, XI, 19.

86. <Λ 29–30>

Главам бессильных умерших молитву вознес я с обетом, —

и далее. Как же это, если умершие не чувствуют, пока не напьются крови? Дело в том, что молитва обращена к владыкам царства мертвых.

Возникает вопрос: почему, спустись в аид, Одиссей дает обет мертвым по прибытии на Итаку принести в жертву «корову бесплодную»? Ответ таков: мертвые бесплодны и не рожают потомство, поэтому Одиссей и дает обет принести им в жертву не рожавшую корову.

87. <Λ 51–52>

Почему Одиссей не видит никого из спутников, погибших у киклопов и лестригонов? Дело в том, что их похоронили, хотя и без соблюдения обычая.

88. <Λ 90 и далее>

Каким образом Одиссей узнал Тиресия? Либо потому, что тот был слепым, либо потому, что в руках у него был скипетр. А каким образом Тиресий узнал Одиссея, будучи слеп? Потому Дело в том, что Тиресий был прорицателем. Либо же он не узнал Одиссея, а приблизился к тому, кто принес жертвы.

89. <Λ 188>

...Больше не спускается (κατέρχεται) *в город.*

Почему же тогда сказано:

Те же, к полю спустившись (κατέβαν) *из города, прибыли вскоре*[235]?

Здесь вместо предлога κατά употребляется предлог ἀπό.

[235] *Одиссея*, XXIV, 205.

90. <Λ 238–239>

[*Страсть зародил Энипей в ней божественный, самый прекрасный*
Между потоков других, по земле свои воды струящих.]

Это противоречит стиху:

[*Самую*] *прекрасную воду свою по земле разносящий*[236], —

поскольку самым прекрасным может быть либо тот, либо другой. Объяснение получаем из рассказа: «самым прекрасным» (κάλλιστον) названо не что-либо одно, но больше (предметов или лиц). Это подтверждает и сам Гомер. Один раз у него сказано:

Дочь Лаодику ведя, меж других наилучшую видом[237], —

другой раз:

Лучшую видом Приамову дочь, молодую Кассандру[238], —

причем в обоих случаях речь идет о дочерях Приама: если одна из них «меж других наилучшая видом», то другая уже не такова, однако Гомер говорит то же самое об обеих. Возможно однако, что αἶα значит не «земля», а название источника, поскольку Эвдокс приводит этот же стих без конечного ν. В Аксий впадает множество мутных рек, источник же Эа (Αἶα) струит совершенно прозрачную воду, так что «самой прекрасной» (κάλλιστον) названа не речная, а родниковая вода. Объяснение можно получить также, учитывая то, о ком идет речь: речь идет об Энипее, в которого была влюблена Тиро.

---

[236] *Илиада*, II, 850.

[237] *Илиада*, VI, 252.

[238] *Илиада*, XIII, 365.

Почему Аксий упоминается в *Илиаде*? Речь идет о воде Аксия, но о теле Энипея, откуда и глагол «влюбилась».

91. <Λ 286>

Почему в *Илиаде* сказано:

Нас двенадцать родил сыновей Нелей беспорочный[239]*?*

От других женщин у Нелея было другие дети, а от Хлориды — три сына. В данном случае упомянуты три сына: самый старший — Хромий, самый храбрый — Периклимен, самый рассудительный — Нестор.

92. <Λ 309>

Некоторые задаются вопросом, почему Гомер говорит, что Титий

...девять пелетров[240] *заняв, лежал на земле*[241], —

а об Оте и Эфиальте:

Щедрая почва обоих вскормила высокими ростом.
Славному лишь Ориону они... уступали, —

притом, что

...шириной они были
В девять локтей...?

Как же это двадцать девять локтей сопоставимы с девятью плефрами, если они названы «самыми высокими»

---

[239] *Илиада*, XI, 692.

[240] Плефр (*поэт.* пелетр) — мера длины: 30,38 м, одна шестая стадия. — *Прим. перев.*

[241] *Одиссея*, XI, 577.

после «славного Ориона», но не намного более после Тития? Ответ на этот вопрос дает Гераклид, говоря, что от женщин идет сравнение с однородным, так что если в девять лет они были

В девять локтей, в вышину ж девяти саженей достигали[242], —

то и рост они имели соответствующий числу лет. Затем Гомер называл их «высочайшими» и «прекраснейшими», поскольку им было присуще и то и другое: огромный рост не препятствовал тому, чтобы им была присуща и красота.

93. <Λ 315 и далее>

<...> У них не получилось это, поскольку не хватило сил: μέμασαν — «они стремились безумно», — говорит Гомер, но не сделали:

...то и сделали б это[243].

Если это не вздор, почему же Гомер пребывает в полном сомнении? Представляется, что поэт, связывая невозможное с невозможным, неизбежно при устранении второго устраняет и первое, как если бы, говоря «они полетели», предполагалось, что у них были крылья, однако крыльев у них не было, а потому они и не полетели. Таково же рассуждение и здесь: они свершили бы задуманное, если бы выросли. Однако, как богоборцам невозможно вырасти, так невозможно им свершить и эту распрю.

---

[242] *Одиссея*, XI, 312.

[243] *Одиссея*, XI, 317.

94. <Λ 322>

Дочь кознодея Миноса.

Как это Одиссей говорит:

Я там увидел Миноса, блестящего Зевсова сына[244]?

Либо Минос был «кознодеем» против нечестивцев, как Аластор против убийц[245]: ведь ὀλοόφρονος означает ὀλοά — «гибельно» против преступно мыслящих (φρονοῦντες) или же «мыслящего (φρονοῦντος) совершенно».

Как же это Минос судит мертвых, если он ὀλοόφρων («кознодей»)? Кратет говорит, что здесь идет речь не о том Миносе, который судит в Аиде.

95. <Λ 381 и далее>

Почему Одиссей не видит душ троянцев? Персефона знала, что они враждебны Одиссею, и поэтому не послала их.

96. <Λ 398>

Почему Одиссей не узнал Агамемнона, как узнал других:

Множество павших в жестоких сраженьях мужей,
в нанесенных
Острыми копьями ранах, в пробитых кровавых доспехах[246]*?*

Потому что Агамемнон был без оружия, так как его убили безоружным, а раны на нем были. Подразумевается, что он был ранен деревянным предметом во время кораблекрушения.

---

[244] *Одиссея*, XI, 568.

[245] Аластор — демон, карающий убийц (ἀλάστορες), имя которого тоже обзначает «убийца». — *Прим. перев.*

[246] *Одиссея*, XI, 41-42.

97. <Λ 489–490>

[*Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату*
У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать.]

Это неподобающе. Ответ получаем, принимая во внимание обстоятельства и лицо. Ахилл разговаривает с Одиссеем, который терпит злоключения на чужбине, и должен утешить его. Что касается обстоятельств, положение здесь двойственное: либо, умерев, Ахилл выдвигает на первое место бездействие умерших, либо желает помочь находящемуся в бедственном положении отцу, которому досталась самая жалкая доля.

98. <Λ 492>

Ну, а теперь расскажи мне...

Почему же Одиссея расспрашивают и другие умершие? Следует сказать: подразумевается, что Ахилл спрашивает Одиссея потому, что тот обладает сознанием, знает все точно и может говорить.

99. <Λ 568 и далее>

<...> Сизиф был чрезвычайно хитрым[247], за что и терпит кару. Главк унаследовал свое мышление от зловредности предка.

Почему Геракл пребывает здесь, будучи богом? И каким образом он может находиться и в аиде, и на небе? Ведь и Геба, согласно Гомеру, дева и потому разливает вино богам. Невероятно, что Геракл явился здесь в своем снаряжении. Но как он говорит, не выпив крови? Снаряжение у него воображаемое, а два стиха мы вообще ставим под сомнение:

[247] *Илиада*, VI, 153.

Тень лишь. А сам он с богами бессмертными вместе
В счастьи живет...[248].

Не все пребывающие в пространстве непогребенных подвергаются карам, но есть здесь также и карающие, как Минос и Геракл: они не пили воду из Леты, и потому могут говорить, не испив крови.

100. <Λ 603 и далее>

Некоторые считают, что здесь речь идет не о Гебе, которая разливает вино, но о мужестве Геракла.

101. <Λ 588>

Как же это деревья стоят в воде? Это в воображении, для кары Тантала.

102. <Λ 580>

Откуда Одиссею известны причины наказаний? Ведь он не слышал о таковых. Ибо никто не сказал, что молва о них разнеслась по Элладе.

103. <Λ 634>

<...> Как это голова Горгоны оказалась помещена на щите Афины? Тело же и душа ее пребывают в аиде.

«*Голову... Горгоны*»: это страшный демон.

ПЕСНЬ ДВЕНАДЦАТАЯ

104. <М 3–4>

Как же это Гомер говорит, что жилище Эос, а также восходы и хороводы Гелиоса находятся в западных областях?

[248] *Одиссея*, XI, 602–603.

Однако, когда корабль покинул не освещенную область и прибыл в освещенную,

...где рано родившейся Эос
Дом, –

и т. д., т. е. в область, где происходит восход и закат солнца, он прибыл на восток и видел свет чистого солнца.

Либо корабль причалил к восточным берегам острова, либо, прибыв из аида, они впервые увидели там свет. Некоторые с большей натяжкой связывают слово «Океана» со словами:

...где рано родившейся Эос
Дом, –

где, как говорит Гомер, обитает день. Отсюда восходит и сюда заходит солнце. Это не только натяжка, но и противоречит сказанному поэтом, поскольку Гомер не сообщает, что героям известно о восходе солнца из Океана, а сам говорит от своего лица:

Только что новыми солнце лучами поля осветило[249],
Пал в глубину океана блистающий пламенник солнца[250], –

герои же говорят иначе:

Где светоносное солнце спускается с неба на землю[251].

105. <M 26>

Почему Кирка, несмотря на такие опасности, угрожавшие Одиссею на пути от нее домой, не велела ему плыть по

[249] *Илиада*, VII, 421.
[250] *Илиада*, VIII, 485.
[251] *Одиссея*, X, 191.

тому же пути, по которому он прибыл к ней, но дала совет отправиться к сиренам, к Скилле и Харибде, а также к острову, где были коровы Гелиоса? Следует сказать, что, поскольку оба плавания были очень тяжелыми, Кирка не ошиблась, посоветовав предпринять это плавание, более предпочтительное в выборе злоключений. Ведь следует считать, что спутники Одиссея пострадали, когда ослушались ее, убив коров Гелиоса, а если бы послушались, то добрались бы домой, не претерпев никакого несчастья.

106. <M 86 и далее>

<...>

Следует изъять три стиха. Ведь как «страшно рычащая» может иметь голос молодого щенка? Можно ὅση заменить на οἵα, чтобы сравнение касалось не силы, а подобия.

107. <M 96>

Дельфины, морские собаки.

Как же это Гомер назвал их «рыбами» и отлавливает их из моря, словно рыбак совсем мелкую рыбешку?

108. <M 105 и далее>

Вместо этого сразу же происходит извержение воды в присутствии Одиссея[252] <...>. Кратет говорит, что

...три раза она их на дню поглощает
И извергает три раза...

Гомер сказал, чтобы можно было уклониться. Объяснение, по-видимому, следует искать в самом рассказе: не потому, что «три раза» может означать «часто», но «день» подразумевает также и ночь, как в стихе «одиннадцать дней

[252] *Одиссея*, XII, 236 и 431.

веселился он духом»[253]. Представляется, что извержение происходило каждые восемь часов.

109. <M 128 и далее>

Аристотель[254] говорит, что в физическом смысле это, считая по луне, было триста пятьдесят дней, поскольку число пятьдесят при умножении и даст в результате триста пятьдесят.

Убивать корову у древних считалось для землепашца позором, и совершавший такое подвергался каре от людей или от богов. Потому и погибли товарищи Одиссея.

110. <M 149>

Почему в безопасных местах плавание проходило при попутном ветре, а близ сирен и Скиллы — нет? Возможно, и ветры были заколдованы.

111. <M 184 и далее>

Некоторые сирены были провидицами, почему им и известно имя Одиссея. Как же это они не знают, что их не слышат? И что уготовят им боги, они тоже не знают.

112. <M 228 и далее>

А как при этом не удивились товарищи Одиссея? Ведь отвернувшись и работая веслами, они не видели, что Одиссей вооружен, или же решили, что он собрался только защищаться.

113. <M 374–375>

Почему, сказав, что Гелиос «все видит и все слышит», Гомер представил, что ему нужен еще вестник, который сообщит о его собственных коровах?

---

[253] *Илиада*, XXI, 45.

[254] *Фр.* 175 (Teubn.).

Длиннодеждная дева Лампетия вмиг к Гелиосу
С вестью пришла, что коровы его перерезаны нами.

Отвечая на этот вопрос, Аристотель[255] говорит, что Гелиос видит все, но не одновременно. Или же Лампетия уведомляла Гелиоса, как человека уведомляют его глаза.

Или же подобало, чтобы Агамемнон, принимая клятвы перед единоборством, сказал:

Солнце, — о ты, что по целой вселенной все видишь
и слышишь[256], —

а Одиссей сказал товарищам <...>. Однако он не видит происходящего в Аиде. Вообще же Гомер говорит, что Гелиос видит все там, где находится: на востоке — то, что происходит на востоке, на юге — что происходит там, на западе — тоже тамошнее. Представляется, что, находясь при движении в другой зоне, Гелиос не видит того, что происходит на Тринакии: он наблюдает за всем, но не видит всего одновременно.

Это сказано вопреки словам:

Солнце, — о ты, что по целой вселенной все видишь и слышишь, —

поскольку наблюдающий за всем должен видеть свое собственное. Ответ здесь следует усматривать в словах: «все» значит «большинство». Впрочем, Гелиосу известно случившееся, однако сообщить об этом должна была смотрительница стада. Ответ на вопрос может дать и рассмотрение обстоятельств: товарищи Одиссея могли напасть на коров ночью.

---

[255] *Фр.* 149 (Teubn.).

[256] *Илиада*, III, 277.

ПЕСНЬ ТРИНАДЦАТАЯ

114. <N 103>

Гомер называет воздух «туманным» и «невидимым»:

...Был остров невидим.
Влажный туман окружал корабли[257], —

откуда и ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς[258], т. е. «Эриния, ходящая во мраке и тумане»; ἠεροειδὲς[259] значит то, что было увидено до «воздухообразного», т. е. «невидимого» и «туманного»; «ἠερόφωνοι[260] глашатаи» — это глашатаи, голос которых доходит до «невидимого» и «туманного», как в другом месте: «голос достиг эфира»[261], тогда как сам говорящий людям невидим.

115. <N 109 и далее>

Объяснение. У двух входов раздельно: один вход и другой. Подразумевается, что каждый из двух входов двудверный.

116. <N 119>

Пытаясь объяснить странное поведение феаков, которые положили спящего Одиссея на землю, не разбудив его, а также несвоевременный сон Одиссея, Гераклид Понтийский говорит, что было бы странно не задумываться относительно сказанного Гомером о поведении феаков. Осознание своей любви к наслаждениям, роскошный образ жизни и опасение, как бы какие-нибудь пришельцы не изгнали их из их страны, получает отображение, во-первых, в гостеприимстве местных жителей и, во-вторых, в быстрой

---

[257] *Одиссея*, IX, 144.

[258] *Илиада*, IX, 571.

[259] *Илиада*, V, 770.

[260] *Илиада*, XVIII, 505.

[261] *Илиада*, XV, 686.

высылке прибывших, поскольку феаки заботятся о том, чтобы место их обитания оставалось в тайне насколько возможно дольше, потому что они обитали на прекрасном острове, не будучи подготовлены к войне и не желая таковой, но ведя жизнь, противоположную военным обычаям.

Ибо феакам нужны не колчаны, не крепкие луки[262], —

говорит Гомер, а также — что им милы пиры, кифара и песни[263]. Будучи таковыми и владея такой землей, они ничего не опасаются и, не узнав еще никого, кто мог бы воевать с ними и изгнать их из страны, они высылают побыстрее чужеземцев не из гостеприимства:

Очень не любят у нас иноземных людей и враждебно,
Холодно их принимают, кто прибыл из стран чужедальных[264].

Вполне разумно, что по этой причине они отсылали побыстрее чужеземцев, пока те не поселились среди них. Весьма разумно было и то, что они боялись Одиссея, поскольку он участвовал в самой страшной из войн между смертными, по причине его натуры и опыта, приобретенного под Троей, а также потому, что родина его была сурова и невелика. Ранее они, не придавая особого значения хорошей осведомленности, мало скрывали свой образ жизни и показали даже больше, чем нужно. Когда же феаки поняли, кто такой Одиссей, то — желая, чтобы он не знал ни места, где расположен их остров, ни сколько к ним плыть из Итаки, — они сказали прежде всего, что он, поднявшись на корабль, должен уснуть[265]. Затем, хотя их остров находился очень далеко

[262] *Одиссея*, VI, 270.
[263] *Одиссея*, VIII, 248.
[264] *Одиссея*, VII, 32–33.
[265] *Одиссея*, VII, 318.

от Эллады, феаки, желая сбить Одиссея с толку, сказали, будто их корабли в тот же день могут достичь нужного места, куда только не устремятся их мореходы[266]. И слова, что они легко отвезут Одиссея на родину:

...Будь это дальше гораздо, чем даже Эвбея, которой
Нет отдаленней страны, по рассказам [*предков*] *наших,*
Видевших остров[267], —

созвучны попытке представить, будто Эллада находится далеко от их страны. Очень далекое место нахождения Эвбеи указывает, что феаки обитают вдали от Эллады. Ясно, однако, что все это способствовало тому, чтобы скрыть, в каком месте они обитают. При таком стремлении феаков, когда сон Одиссея совпал с их прибытием на Итаку, думаю, это наилучшим образом способствовало тому, чтобы высадить его спящим, дабы он даже не узнал, в каком направлении они отплывут — на восток или на запад. Случится ли что-нибудь с Одиссеем по вине оказавшихся там людей, феаков, по всей вероятности, не заботило, поскольку сами они оказали ему всяческий почет и клятвенно пообещали доставить его на родину[268]. Можно сказать, что феаки проявили по отношению к Одиссею всяческое человеколюбие, поскольку узнали из его рассказа о прорицании, данном ему Тиресием, что ничего ужасного с ним не случится и он сам покарает своих врагов. Узнав таким образом, что Одиссею никто не повредит, они взялись помочь ему и привезли его, не став будить от сна.

Следует рассмотреть все это, чтобы найти что-то в оправдание. Обвиняющие феаков говорят, что они поступили так, поскольку существовала опасность претерпеть бесславие,

[266] *Одиссея*, VII, 326.

[267] *Одиссея*, VII, 321–323.

[268] *Одиссея*, VII, 192 и далее.

и при этом не приводят доказательств, что от этого поступка им не было бы никакой пользы. [Это должны были сделать те, кто не собирался давать оправдания.] Ведь часто один и тот же поступок содержит в себе и дурное и хорошее, и более надлежит выбрать хорошее, чем избежать дурного. Поэтому мы не осуждаем этого поступка, совершенного феаками. И их не беспокоит упрек в том, что они решили скрыться от местных жителей.

Вот таков наш довод к оправданию. Если же измышлять помимо сказанного, что феаки предпочли совершить что-то другое, благодаря чему предупредили опасность подвергнуться бесславию <...>.

Некоторые спрашивают: почему Одиссея привезли на Итаку ночью? Мы ответим, что феаки, будучи любителями наслаждений и неопытными в военном деле, решили не везти его туда днем, чтобы кто-то, увидев корабль и разузнав об их родине, не прибыл туда и не захватил ее. Другие же говорят, что все это разумно устроила Афина, чтобы женихи, увидав его, <...> не прибегли к какому-нибудь злому умыслу против него.

117. <N 215–216>

Взгляну на богатства свои, подсчитаю, —

не потому, что Одиссей был мелочным, но чтобы убедиться, не обманули ли его при доставке на родину, или же намереваясь тратить эти богатства.

...Не увезли ли чего в своем корабле они полом?

Несмотря на то, что все было опечатало печатью, Одиссей подумал, не взяли ли феаки чего-нибудь, пока он спал, сделав копию оттиска.

Взгляну на богатства свои, подсчитаю, —

чтобы узнать замыслы феаков: если из этих богатств чего-то недоставало, значит, прибытие в чужую землю было ложным. Узлу Кирки[269] он не доверяет либо из-за сильного волнения, либо решив, что феаки разузнали об узле.

118. <N 246>

Как это [росы обильны,] если стада пасутся на материке? Ничто не препятствует тому, что это имеет место и на Итаке. Βούβοτος — это обильный пастбищами.

119. <N 323>

Афина не явилась Одиссею в подлинном своем облике среди феаков. Или же среди феаков она уподобилась смертной деве, и поэтому он узнал совет богини.

122. <N 352>

Здесь просматривается Птолемей: Афина ведь должна была сначала рассеять воздух, а затем явиться. Если только это не подобно выражению: «выкормив их и родивши»[270].

Гомер сказал не «раздвигала», а «раздвинула», показывая, что сначала она раздвинула туман, сказав:

Дай же тебе покажу я, —

а затем показала ему:

Это вот старца морского Форкина залив пред тобою, —

поскольку видимости еще не было, но невидимое уже явилось ему.

---

[269] *Одиссея*, VIII, 448.

[270] *Одиссея*, XII, 134.

121. <N 387>

Почему Одиссей не обращается за военной силой к Нестору и Менелаю? Возможно, потому что он считает верхом несправедливости вести войну против остальных своих сограждан, которые ни в чем не повинны. В аиде он ведь узнал от матери о хранимых для Телемаха общественных почестях, а также — что он сам отомстит пребывающим в изнеженности женихам. Женихи же бежали бы от расплаты, если бы почувствовали это.

122. <N 397>

Как же тогда его узнаёт Эвриклея? Дело в том, что она должна участвовать в убийстве женихов.

ПЕСНЬ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

123. <Ξ 288>

Почему в разговоре с Афиной Одиссей хорошо отзывается о финикийцах, о которых говорит:

...Против желания их: они обмануть не хотели[271], —

тогда как здесь происходит обратное? Там он убеждает предполагаемого чужестранца не нарушать обычая гостеприимства, а здесь знает, что Эвмей был продан финикийцами.

---

[271] *Одиссея*, XIII, 277.

124. <Ξ 336>

Почему в *Илиаде*[272] Гомер называет Мегета «царем» Дулихия? Царями (βασιλέας) он называет правителей (δυνάστας).

125. <Ξ 427 и далее>

Если мясо «рассекли» (διέχευαν), то как же «разделили» (μίστυλλον)? «Рассекли» (διέχευαν) значит «расчленили», разделили на члены, а «разделили» (μίστυλλον) — разрезали на мелкие куски. Некоторые считают, что «рассекли» (διέχευαν) значит «разрезали по ширине».

ПЕСНЬ ПЯТНАДЦАТАЯ

126. <Ο 78>

Возникает вопрос: почему, сказав сначала ἀμφότερον («и то, и другое»), Гомер затем называет три части? Здесь сказано о κῦδός τε («славе»), а ἀγλαΐη καὶ ὄνειαρ («блеск и польза») совпадают, так как речь идет о «прекрасной пользе».

127. <Ο 105>

Объяснение: ранее у Елены не было возможности заниматься рукоделием, а теперь такая возможность появилась. Возможно также, что Елена занималась рукоделием и до отъезда, и привезла изделия из Трои.

128. <Ο 451>

«*Со мною всегда он выходит* [из дома]», — т. е. он может выходить со мной.

---

[272] *Илиада*, II, 627.

ПЕСНЬ ШЕСТНАДЦАТАЯ

129. <П 176>

Как это при преображении Одиссея Афина говорит:

...[*голову*] *от русых волос обнажу*[273]?

Речь идет, по-видимому, об облысении, поскольку русые волосы редкие и легко выпадают. «От волос обнажу» — указание на русый цвет волос. У плешивых есть залысины, указывающие на существование прежде волос.

130. <П 188>

Почему Одиссей не стал открываться Пенелопе, которая была уже в определенном возрасте и относилась к нему ласково, но открылся Телемаху, который был юным, а также слугам — свинопасу и волопасу? Ведь Одиссей еще не испытал их. По словам Аристотеля[274], было ясно, что они разделят с ним опасность, а без их помощи было невозможно вступить в битву с женихами. Поэтому Одиссей открылся и Эвриклее, которая была полезна, чтобы охранять двери и удерживать в спокойствии служанок. Открылся Одиссей не всем сразу, но каждому в отдельности при соответствующих обстоятельствах, чтобы кто-нибудь не был вынужден проговориться другим. А именно: сначала он открылся сыну, затем кормилице[275], затем волопасу и свинопасу[276], причем так, чтобы больше никто ничего не проведал никоим образом, однако, и будучи предупреждены, они скрывали это друг от друга. Нужно сказать, что Одиссей воздержался открыться Пенелопе, чтобы та от радости не раскрыла всего: ведь Одиссей видел огромное желание Пенелопы.

[273] *Одиссея*, XIII, 399.

[274] *Фр*. 176 (Teubn.).

[275] *Одиссея*, XIX, 482.

[276] *Одиссея*, XXI, 207.

А как же сын? Представляется, что Одиссей улыбается, просто разговаривает и сдерживает чувство, а Пенелопа только плачет. Когда же она перестала плакать, хотя никто ей ничего не сказал, у нее возникли подозрения. Ведь она не притворялась льющей слезы, поскольку отступившая радость не оставила бы места притворству.

Возможно, эта радость спасла некоторых женихов, чего он сам не желал. Ведь Одиссей видел, что он и сам испытал это по отношению к некоторым из них, как прямодушно сказал Амфиному[277]. Ведь он помнил, что советовал ему Агамемнон:

Не раскрывай перед нею всего, что в мыслях имеешь.
Вверь ей одно, про себя сохрани осторожно другое, —

и так далее[278]. Агамемнон добавляет:

Но для тебя, Одиссей, чрез жену не опасна погибель[279], —

однако затем наставляет:

Скрой возвращенье свое и пристань кораблем незаметно
К родине милой твоей[280].

Поэтому и Одиссей наставляет Телемаха:

Значит, пусть не знает Лаэрт и никто из домашних,
И свинопас пусть не знает, и даже сама Пенелопа.
Мы лишь с тобою одни...[281].

[277] *Одиссея*, XVIII, 125.
[278] *Одиссея*, XI, 441–442.
[279] *Одиссея*, XI, 444.
[280] *Одиссея*, XI, 455–456.
[281] *Одиссея*, XVI, 302–304.

Таким образом, Одиссей пожелал, чтобы не сразу все признали его, но одни до битвы, а другие после битвы с женихами. Преимущество отдано тем, кому это подобало меньше всего, тогда как в отношении жены и отца Одиссей поступает странным образом, и это поражает. Если бы он поступил так раньше, это выглядело бы менее странно, теперь же он доставил огромную радость своим самым дорогим людям — жене и отцу, которые также услышат в его присутствии о гибели всех женихов. Те, кто не сражался, испытали еще большую тревогу, от которой Одиссей и постарался избавить самых дорогих людей. Словно пребывая скорее во сне и получая от сна наслаждение, не занимаясь делами, они, находясь вне опасности, испытали вдруг счастье или радость избавления от страха по окончании битвы. Ведь после убийства женихов им пришлось заботиться только о гражданской войне[282], которая оказалась не столь уж впечатляющей, благодаря одержанной над женихами блестящей победе, которая лишила надежды всех возмущенных из города.

Почему же Гомер не сделал так, чтобы Одиссей открылся прежде всего Пенелопе, а затем уже слугам — волопасу и свинопасу? Не потому ли, чтобы постоянно удерживать внимание слушателя, ожидающего, когда же он скажет ей правду? Впрочем, если Пенелопа волновалась, было очень разумно, чтобы при свершении убийства женихов она не знала об этом заранее, чтобы не испытать страшной тревоги из-за грозившей сыну и мужу смертельной опасности.

131. <П 318>

Стойло (σταθμός) — внутренняя часть двора, получившая такое название от находившихся там животных.

---

[282] *Одиссея*, XXIII, 361 и далее; XXIV, 351 и далее.

ПЕСНЬ СЕМНАДЦАТАЯ

132. <Р 291 и далее>

[*Пес, лежавший близ двери, вдруг голову поднял и уши.*]

Представляется, что эти слова противопоставлены изменению внешности Одиссея, чтобы никто не узнал его. Ответ можно найти в словах Афины:

Дай-ка, однако, я сделаю так, чтоб тебя не узнали[283].

Ведь собака узнаёт по запаху, а не по виду, поэтому в данном случае изменение внешности не имеет значения.

Как это собака узнаёт превращенного? Бессловесные животные ощущают лучше людей. Или же собака узнала по запаху. Но сколько же прожила эта собака? Аристотель говорит, что собака живет двадцать четыре года.

Аристотель говорит, что собака была уже очень стара и скончалась от радости, узнав Одиссея. Ведь огромная радость убивает и сильных. Поэтому Гомер сделал так, что собака узнала Одиссея и, расчувствовавшись, испустила дух.

ПЕСНЬ ВОСЕМНАДЦАТАЯ

133. <Σ 1>

Нищий общинный пришел, —

т. е. побирающийся по всему городу. Объяснение Гомер дает в следующих словах.

[283] *Одиссея*, XIII, 397.

134. <Σ 6>

Ир (Ἶρος) — от εἴρω «говорить», т. е. «приносящий известия», поскольку «ходил с извещеньями он».

135. <Σ 11>

Ἐπιλλίζουσιν — «мигают глазами» <...>.

136. <Σ 75–77>

[...*(Плохо) смутилось у Ира трусливое сердце.*
Все же рабы, опоясав, его притащили насильно.
Был он в великом испуге, и мясо дрожало вкруг членов.]

Что значит:

...*смутилось у Ира трусливое сердце?*

Это следствие отсюда:

...*был он в испуге.*

А каково следствие этого страха?

...*Мясо дрожало вкруг членов.*

Трус — плохой. Отсюда — «плохо». Опять-таки, боятся тогда, когда душа подвергается переживанию, и дрожат телом, почему и сказано:

...*Ты так страшно дрожишь и бесстыдно робеешь,* —

что схоже со словами:

...*По долине алейской блуждал одиноко*[284].

[284] *Илиада*, VI, 201.

Ведь там Гомер объясняет, что такое ἀλᾶτο («блуждал одиноко»): за этим следует ἀλεείνων — «тропинок людских избегая».

79.

[*Лучше б тебе, самохвал (βουγάϊε), умереть иль совсем не родиться.*]

Βουγάϊε воспринимается как «обладающий огромным щитом из бычьей кожи», как у Аякса:

Эх, [*Аякс*], *болтун, самохвал!*[285], —

как если бы говорил тот, кто радуется своему щиту

в сознании радостном силы[286].

В связи с Иром Гомер говорит, насмехаясь, как о радующемся своей бесчувственности или же, обращаясь к обладателю огромнейшего щита, он говорит:

...Чтобы ты бы не был или не стал бы великим — быть, видно, Иру Не-Иром[287], —

а также:

...хорошую б славу меж всеми людьми получил я
За добродетель свою — и теперь и в грядущее время[288].

Ты бы не был или не стал бы великим, или «теперь ты бы не был» вместо «теперь ты не умер бы», а «не стал бы» вместо «не появился бы вторично в повторном рождении».

[285] *Илиада*, XIII, 824.

[286] *Илиада*, I, 405.

[287] *Одиссея*, XVIII, 73.

[288] *Одиссея*, XIV, 402–403.

137. <Σ 367>

Задаются вопросом: почему весенние дни Одиссей назвал «длинными»? Некоторые были вынуждены сказать, что «весенняя» здесь сказано вместо «летняя». Следует сказать, что существует разница между «быть» и «становиться»: или весной дни становятся длинными, или же речь идет о возникновении длинных дней. Это похоже на «солнце, которое все на земле растит для смертных и прекращает», потому что так дни «становятся длинными» в соответствии с восприятием аттического наречия.

ПЕСНЬ ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

138. <Т 34>

Раболепно и слишком уж незначительно для понимания. Ведь было бы намного лучше, если бы с уходом богини свет драгоценного светильника засиял сам по себе. Рассказ ведь вот каков: Афина зажгла свет, имея золотой светильник, а обильного света и не требовалось, чтобы не узнали о переносе оружия по двору.

139. <Т 174>

В *Илиаде* Крит назван «стоградным» не потому, что там было сто определенных городов, а из-за множества городов. Некоторые говорят, что Идоменей при возвращении из Илиона, когда Критом владел Левк, которого он как приемного сына оставил хранителем своей царской власти, захватил десять городов. Так после героических времен были дополнительно основаны десять городов.

140. <Т 467 и далее>

Говорят, что Аристотель возражает против такого опознания, говоря, что, согласно Гомеру, по таким словам

Одиссей — это всякий, у кого есть рана. Вопрос, однако, не просто в ране самой по себе, а в значимости, как было сказано, этой раны вместе с другими подробностями, ведь присутствующий чужеземец, согласно словам старухи, и телом, и голосом, и ногами похож на Одиссея[289].

ПЕСНЬ ДВАДЦАТАЯ

141. <Υ 27>

Αἰόλλῃ («стремительно поворачивает») — от ἄελλα («вихрь»), откуда и πόδας αἰόλος ἵππος («конь с ногами как вихрь»)[290], и κορυθαιόλος («шлемоблещущий»), который назван также κορυθάιξ («потрясающий шлемом»)[291], и «кишащие черви»[292], и «быстроконный»[293], и «быстрые осы»[294].

142. <Υ 104>

Как же это рабыня, мелющая муку, говорит:

Туч же не видно нигде[295]*?*

Здесь место, в котором, как представляется, собираются тучи, названо по-аттически. То же о золотых тучах, которые на небе:

[289] *Одиссея*, XIX, 381.
[290] *Илиада*, XX, 404.
[291] *Илиада*, XXII, 132.
[292] *Илиада*, XXII, 509.
[293] *Илиада*, III, 185.
[294] *Илиада*, XII, 167.
[295] *Одиссея*, XX, 114.

...на Олимпе высоком
Под золотыми [сидел] облаками[296].

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

143. <Ф 144–145>

<...>

Порфирий говорит, что священник — это тот, кто совершает воскурения (θύη). Это он представляет на основании того, что Гомер сообщает о неких листьях в конце[297]. Леод там говорит:

Жертвогадатель (θυοσκόος), ни в чем не повинный, я должен погибнуть
С ними! —

на что Одиссей говорит ему:

Если ты жертвогадателем был здесь и хвалишься этим, —
Часто, наверно, молился ты в доме моем, чтоб далеким
Сладкий день моего возвращенья домой оказался.

Ведь Гомеру нравится представлять жрецов произносящими заклинания, а не прорицателями.

[296] *Илиада*, XIII, 523.

[297] *Одиссея*, XXII, 318 и далее.

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

144. <X 233>

Гомер с полным основанием при убийстве женихов ставит рядом с Одиссеем Афину, т. е. разум. Если бы он сражался с этими жалкими открыто и только силой, соратником ему был бы Арес, но здесь — превосходящий хитростью и измышлением и остающийся неузнанным — Одиссей одолел благодаря сообразительности.

145. <X 412>

[*Старая, радуйся тихо! Сдержись, не кричи от восторга!*]

Это представляется противоречащим логике, поскольку все, кто убивает врагов, ликуют. Здесь нужно рассмотреть, о каком лице идет речь. Ведь женихи были не иноземными врагами, но, в большинстве своем, соплеменниками и согражданами. Или же нужно рассмотреть этот вопрос, исходя из сказанных слов: обычно слова, которые мы произносим над лежащими мертвецами, — не похвальба, а молитва. И Одиссей говорит не о похвальбе, а о молитве.

Одиссей призывает не похваляться над погибшими. Представляется, что так же поступил Одиссей, когда убил Сока[298]. Здесь εὐχετάασθαι значит εὔχεσθαι («молиться»). Не нужно молиться при мертвецах: ведь молящиеся требуют присутствия бога, а божество не может пребывать рядом с мертвыми. Другие считают, что женихов сразили не благодаря мужеству, но что они пали от божественного гнева.

[298] *Илиада*, XI, 450.

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

146. <Ψ 218–224>

[*Ведь и рожденная Зевсом Елена аргивская вряд ли б*
Соединилась любовью и ложем с чужим человеком,
Если бы знала вперед, что отважные дети ахейцев
Снова обратно должны отвезти ее в землю родную.
Сделать позорный поступок ее божество побудило.
Раньше в сердце свое не впускала она ослепленья
Страшного, бывшего также началом и наших несчастий.]

Семь этих стихов следует изъять, так как они хромают в отношении смысла. Их можно было бы оставить, если удалить из них «если бы знала вперед», а вместо «что» (ὅ) дать «потому что» (διό). Ведь Елена не вступила бы в связь с чужеземцем, если бы не была обманута. Потому что ее, поскольку она поступила вопреки разуму, эллины привезли обратно. [Некоторые рассказывают, что Александр, уподобившись Менелаю... и т. д.]

147. <Ψ 364>

*[Одиссей] оставляет жену, словно вверяя ее отцу и братьям, либо оставляя ее в неведении правды о совершенном, либо же вверяя ее Афине.

ПЕСНЬ ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

148. <Ω 1 и далее>

Аристарх устраняет *Некийю*, на основании следующих самых существенных положений.

Согласно Гомеру, Гермес не был водителем душ.

Гомер не знает Аполлона как покровителя кулачного боя, если не считать одного исключения[299], а также как хтонического бога. Ведь хтонический бог в аид не спускается: Афина сделала это ради Геракла[300], а Аид был олимпийцем.

Ответ состоит в том, что согласуется с троянскими сказаниями, где Гомер называет Гермеса ἐριούνης («благодавец»), как и ранее[301], а *ἐριούνιος происходит от ἔρας*[302]. И Геракла посылает в аид Гермес вместе с Афиной, чтобы привести оттуда Кербера[303].

«Килленuй» не встречается больше нигде, т. е. встречается всего один раз, так же как и σῶκος — «могучий» (ἐριούνιο)[304], а Аполлон ἤϊος — «метко разящий»[305].

Почему же, однако, души не спускаются в аид сами по себе, как в *Илиаде*? Ведь им ничто не препятствует и никто их не сопровождает, но они спускаются сами по себе без погребения. Возможно, это из-за некоего очищения или же из особого расположения Гермеса к Одиссею по причине родства.

Белой скалы[306], как представляется, в Аиде не было. Белой становилась ее часть, обращенная к дневному свету.

Вневременная беседа Ахилла с Агамемноном[307], причем не Агамемнон собирает войско[308], а Нестор[309]. Здесь, наконец, восполняется то, что опущено в других местах.

---

[299] *Илиада*, XXIII, 660.

[300] *Одиссея*, XI, 626.

[301] *Одиссея*, VIII, 322.

[302] ἔρας — по-видимому, ἔραζε («на землю»).

[303] *Одиссея*, XI, 626.

[304] *Илиада*, XX, 72.

[305] *Илиада*, XV, 365; XX, 152.

[306] *Одиссея*, XXIV, 11.

[307] *Одиссея*, XXIV, 20 и далее.

[308] *Одиссея*, XXIV, 116.

[309] *Илиада*, XI, 767 и далее.

Еще неразумно сказано, что много времени страдает душа Агамемнона, словно умершая недавно, и сокрушается вместе с соратниками. Объяснение здесь в том, что Агамемнон сохраняет таким же свой облик и после смерти. Согласно Гомеру, внизу душам являются в подробностях образы пережитых наверху страстей, о чем сообщает и первая *Некийя*[310].

Как это тело Ахилла сохранялось, благодаря Фетиде, столько дней[311], как и тело Патрокла[312]?

Указывать число Муз также не присуще Гомеру. Почему единственный раз это здесь?

Бессмысленно и говорить в связи с кораблями, что ахейцы бежали к кораблям, испугавшись нереид[313]. Это мирмидоняне бежали на свои корабли со своей корабельной стоянки.

Как это Амфимедонт узнает о том, что замыслили за городом[314]? Это следует из вероятных предположений.

А к чему, спросят, второй эпизод *Некийи*? Объяснение: причина тому — многоголосое разнообразие поэмы, поэтому Гомер и обращается к подобным между собой рассказам, каковыми являются схожие поединки в ответ на вызов, случайные убийства и похвальбы отдельных лиц, обнаруживающие между собой тождество.

По силе стихосложения поэма указывает, что это творение Гомера.

---

[310] *Одиссея*, XXIV, 38 и далее.

[311] *Одиссея*, XXIV, 65.

[312] *Илиада*, XIX, 38.

[313] *Одиссея*, XXIV, 50.

[314] *Одиссея*, XXIV, 150 и далее.

149. <Ω 192 и далее>

Неуместно, говорят, чтобы излагаемое указывало, что Амфимедонт восхваляет Одиссея. Вполне вероятно, это из-за того, что Агамемнон претерпел худшее от своей супруги.

150. <Ω 208>

Чтобы дать объяснение жилища (κλίσιον) у Гомера, Дорофею Аскалонскому понадобилась целая книга. В ней рассматриваются три вопроса о таковом: о том, что означает это слово — то же самое ли, что и у аттических писателей; во-вторых, о его написании — пишется ли первый слог через дифтонг или через «йоту»; и, в-третьих, об ударении — падает ли оно на предпоследний слог или на третий от конца. Предмет, означаемый этим словом, не вызывает особых вопросов ни у Гомера, ни у аттических писателей. Гомер называет так большой дом, сооруженный за городом, где горит огонь и живут работники вместе с женами и детьми. Этот дом называется κλίσιον по аналогии с κλισία, т. е. самостоятельно сооруженной военной палаткой, от слова κλίνω («наклонять»), откуда также κλιντήρ («ложе») и κλισμός («сидение») — причем имеющие спинку для плеч — κλισμοί («сидения»), а прочие — θρόνοι («престолы»), — а по-аттически говорят: κλιντήριον, а малый — κλινίδιον. А κλίσιον — это сооружение, вмещающее много лож и престолов, что мы называем также κοιτών, аттические писатели — δωμάτιον, а Гомер — θάλαμος.

У аттических писателей κλίσιον имеет другое значение: это помещение для повозок и упряжек. «Я полагаю, — говорит Дорофей, — что такое название дано от κεκλίσθαι, что означает “включать” и “содержать”, т. е. содержать внутри жилище».

Аристарх дает другое объяснение. Слова περὶ δὲ κλίσιον θέε πάντῃ («отовсюду его [дом] обегала пристройка») означают, что вокруг дома были построены комнаты, где были

установлены престолы, сидя на которых ужинали, а в комнатах спали, так что дом Лаэрта не был κλίσιον, но в доме Лаэрта так названы круговое сооружение комнат и место для престолов.

Представляется, что дом Лаэрта находился внутри окружавшего его κλίσιον, а другие сооружения были вне кругового κλίσιον. Таким же образом внутри дома Одиссея был построен высокий спальный покой (θάλαμος) Телемаха:

[*Сын же царя Одиссея прекрасным двором в свой высокий*
Двинулся спальный покой[315].]

При этом Гомер говорит, что этот покой был расположен посреди двора, почему о нем сказано: «под кровлею круглой», и назван «круговидным», поскольку он был окружен отовсюду. Таким же образом и дом Лаэрта окружал отовсюду κλίσιον, внутри которого он и был построен. О круговой постройке говорит и Архилох, написавший: «Ограда обегала вкруг двора»[316]. Κλίσιον обнаруживает некоторое подобие с παστάς («покой»), поскольку перед постройкой сооружались παστάς («покой»), προπαστάς («пред-покой»), πρόδομος («пред-дом»), как свидетельствует и само название: «другой же в сенях [πρόδομος] у дверей моей спальни»[317]. Нечто в таком роде — и крыльцо (ἔξεδρα), сооруженное вне всего дома у его входа. Подобен этим сооружениям был и κλίσιον, находившийся вне дома.

151. <Ω 467>

Νώροπα χαλκόν («блестящею медью»), т. е. доспехом, на который невозможно было смотреть: это слово выражает нестерпимые для взгляда блеск и сияние.

---

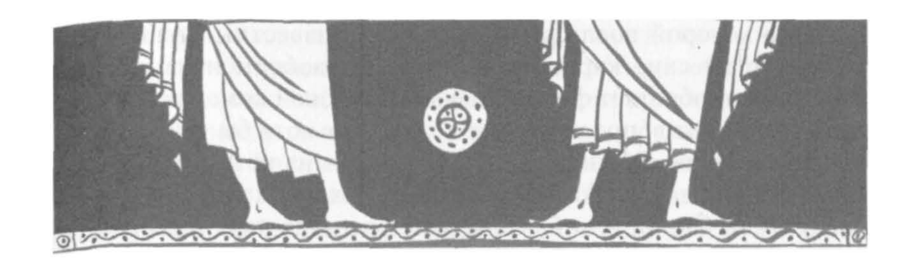
[315] *Одиссея*, I, 425–426.

[316] *Фр.* 40.

[317] *Илиада*, IX, 473.

ПРИЛОЖЕНИЯ





СТОЯ И СЕМИТИЗМ[1]

МАКС ПОЛЕНЦ



В великом духовном процессе, в ходе которого после Александра мировая культура возводилась на греческом фундаменте, греческая философия была одной из наиболее значимых движущих сил. О том, что она являлась здесь отнюдь не исключительно дающей стороной, мы давно знаем. Однако при этом в большинстве случаев думают лишь о той религиозной волне, которая пришла сюда с Востока, начиная приблизительно с 100-го года до Р. Х. Проблема того, действительно ли — и если да, то в какой мере — эллинская философия уже в самых первых своих началах несет в себе неэллинский элемент, никогда и никем до сих пор еще всерьез не рассматривалась. И, тем не менее, вопрос напрашивается сам собой.

Здесь мы считаем полезным заведомо исключить из рассмотрения эпикурейство: оно имеет чисто греческое происхождение; правда, оно возрастало на той умственно ограниченной греческой

[1] Доклад, читанный в 55-м филологическом собрании в Эрлангене.

почве, в которой после распада полисов известны лишь индивидуалистические карикатуры понятия свободы и на которой вызревает и обретает формы мещанство новой комедии. Тем более остро стоит вопрос в случае Стои, даже хотя бы уже в сугубо внешнем плане. Община Эпикура состоит из истинных греков, и она не покидает собственной почвы даже тогда, когда позднее властители Сирии или благородные римляне начинают рядить в ученые покровы свой практический гедонизм. Стоя не случайно решительно отвергала различие между греками и варварами: свое самое сильное действие она оказала вне Эллады — на молодые религии Востока и на духовную аристократию западной светской власти. Из подлинных греков среди именитых ее представителей, кроме Клеанфа, в древности мы находим лишь чудака-Аристона, организующего собственную школу, и Панэция, который остается стоиком, однако фактически демонстрирует совсем иное мироощущение. В остальном же мы встречаем здесь мужей из Киликии, Вавилона, Сирии и Карфагена, и даже если мы редко имеем возможность сказать что-либо определенное о принадлежности того или иного представителя к тому или иному известному народу, то все же, например, в собственно систематике всей школы — Хрисиппе, в соответствии с его теперь уже окончательно и достоверно подтвержденными портретными изображениями, мы едва ли сможем предполагать истинного грека[2].

Тем более отчетливо, к нашему счастью, мы имеем возможность видеть это в случае с основателем школы. Зенон происходил с Кипра — острова, где сильная семитская народность вела с эллинской не только политическую, но также и духовную борьбу за господство, борьбу настолько очевидную, что уроженец Вены Оберхуммер в качестве сравнения приводит нынешнюю Богемию. Борьба шла с переменным успехом, в соответствии с общемировой конъюнктурой, и Исократ дает нам в *Эвагоре* наглядную картину того, как даже в греческом Саламине[3] происходит разделение на финикийцев и греков, где одни сознательно отторгают греческую культуру, а другие, наоборот, тяготеют к ней.

---

[2] У Арндта (*Греческие и римские портреты*, 931–940) характерна в особенности первая голова (нос, правда, доделан здесь позднее!).

[3] Город на восточном побережье Кипра. — *Прим. ред.*

Естественным центром семитизма был порт на юго-восточном побережье, находящемся как раз напротив Тира и Сидона, родной город Зенона — Китий. Здесь мы можем проследить со времен Персидских войн непрерывную династию, чьи представители носят имена Баалмелек, Азбаал и т. д., вплоть до Пумиатона, который в 312 г. был свергнут с престола Птолемеем. Здесь Ваал был главным богом, здесь вершили свой суд шофеты, и здесь языком, на котором говорила страна, был финикийский. Ибо, если греческие слова можно увидеть лишь на трех сосудах, из найденных на Кипре 96-ти финикийских надписей не менее 78-ми происходят из Кития, и все они относятся к IV-му или к началу III-го столетия.

Не обходится здесь и без греческих имен; однако сын, который ставит памятник своему отцу Архиту, носит имя Абдосир, а Менексен имеет двух сыновей с чудесными именами Эшмунсилех и Маржехай. Лишь здесь получает теперь свое полное значение тот момент, на который в последнее время было обращено особое внимание. Индогерманист В. Шульце и мой коллега-семитолог Лидзбарский, при всех своих расхождениях в тех или иных вопросах, едины в том, что имя Мнасей, которое носил отец Зенона, представляет собой замену финикийского «Манассия» или «Менахем»[4], — приблизительно так, как в афинской билингве китиец называет себя для греков Нумением, а для своих земляков носит имя Бенходеш (Сын Новолуния), или как в наши дни Моисей легко превращается в какого-нибудь Морица. Также и сам Зенон был настоящим семитом. Таким его с поразительным единодушием изображает предание. Его темная кожа имела совершенно негреческий вид, и вся его повадка равным образом не несла в себе ничего от греческой грации, ничего от духа греческих пиршеств. Его упрекают в варварской скупости. Кратет, по некоторым свидетельствам, обращаясь к нему, называл его Φοινικίδιον[5], а Полемон ставил ему в вину то, что он облекает греческое учение в семитские одежды. И даже если это всего лишь анекдоты, то все же современник Тимон откровенно называет его «старой

[4] W. Schulze, цит. у E. Meyer. *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme: Alttestamentliche Untersuchungen*. 1906. S. 515; M. Lidzbarski. *Berl. Ph. Woch.* 1916. S. 919.

[5] «Финикийчик» (древнегреч.). — *Прим. ред.*

финикийской женщиной». Китийцы в Сидоне гордились своим соотечественником, еще для Цицерона он Poenulus[6]; наконец, сам Зенон написал Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας[7]! Разве настоящий грек IV-го столетия мог избрать заголовок, предполагающий сравнение с негреческим образованием?

Зенон был семитом, и, даже если читал греческие книги еще на родине, все же всю свою юность провел в лоне семитской культуры, пока наконец в 312 г., будучи двадцати двух лет от роду, не поселился в Афинах. Является ли здесь вообще психологически мыслимым, чтобы мировоззрение такого человека было никак не подвержено влиянию семитского элемента? Если бы сегодня какой-нибудь японец в двадцать два года приехал к нам со своей родины и десять лет спустя получил звание профессора философии, счел ли бы кто-нибудь из нас для него возможным чисто немецкое мировоззрение?

Тем самым задана научная проблема. Разрешима ли она — другой вопрос. Мне, собственно, следовало бы сейчас обрисовать духовное расположение финикийца IV-го столетия. Однако это исключено. Едва ли существует исторически значимый народ древности, в душу которого мы способны заглянуть столь же мало, как в душу финикийца. Это с пугающей ясностью демонстрирует нам солидная монография Питчмана[8]. Если же мы попытаемся искать замену такого знания в общесемитском элементе, то, например, Кук дает в первом томе своей *Cambridge Ancient History* прекрасную характеристику; однако поскольку он исходит при этом из первоначальной бедуинской жизни семитов, то мы лишь с величайшей осторожностью можем применять ее к финикийцам.

Какой же путь, в таком случае, остается возможным для нас? Я вижу лишь один, на котором нам следует удостовериться в том, является ли однородным и единосоставным само стоическое мировоззрение, или же — наряду с несомненно греческими основоположными мыслями — оно обнаруживает и такие черты, которые идут с ними вразрез и не могут быть без труда объяснены

---

[6] Букв.: «Молодой пуниец» — название одной из комедий Плавта. — *Прим. ред.*

[7] *О воспитании у эллинов. — Прим. ред.*

[8] R. Pietchmann. *Geschichte der Phoenizier.* Berlin, 1889.

самим ходом духовного развития греков. При этом следует, конечно, учесть и то, что мы никак не можем со всей точностью отделить учение самого Зенона от учения Хрисиппа и позднейшей Стои. Совершенно ясно, что в подобных обстоятельствах невозможно рассчитывать на получение математически выверенных результатов. Однако сама проблема настолько важна для всей истории духа, что необходимо предпринять попытку ее решения. Я, однако, буду особенно благодарен за любое полезное исправление или возражение.

Сперва одна частность. Стоя перенимает и продолжает троичное деление философии. Однако, в то время как у Аристотеля логика стремилась к тому, чтобы обосновать науку о чистых формах мышления в отвлечении от языкового выражения[9], Стоя сразу же и заранее исследует также и языковую форму, которая единственно делает возможным сообщение, обмен и длительное действие мысли и, таким образом, выходя далеко за рамки отдельных наблюдений предшествующего времени, полагает фундамент для систематического языкознания. Известно, что греческая школьная грамматика опирается и ссылается на компендиум стоика Диогена περὶ φωνῆς, который, естественно, предполагает достаточно долгое развитие внутри школы.

Так, например, стоики впервые дают четкое разделение грамматических времен[10]. Они различают определенные и неопределенные времена, χρόνοι ἀόριστοι — ὡρισμένοι. К определенным относятся те времена, которые показывают, является ли действие длящимся (Praesens, Imperfectum) или завершенным (Perfect и Plusquamperfect), неопределенные же суть Futurum и специально так названный Aorist, которые не позволяют сделать подобного различения. Такой знаток, как Вакернагель, высоко отзывается о тонкости их языкового чутья, однако весьма примечателен здесь принцип классификации, который совершенно не имеет в виду само собой разумеющегося для нас разделения трех временных ступеней, и греческая школьная грамматика также видоизменила этот принцип сразу по его восприятии. Как мог Зенон прийти к тому, чтобы в первую очередь заняться вопросом о длительности—завершенности? Едва лишь я сформулировал

[9] E. Hoffmann. *Die Sprache und die archaische Logik*. 1925.

[10] J. Wackernagel. *Vorlesungen ueber Syntax*. Basel, 1920. I, 15.

для себя эту проблему, мне вспомнилось, как много лет тому назад на государственном экзамене по еврейскому языку мне пришлось объяснять образование времен, и я без малейшего промедления ответил: «В еврейском отсутствует различение трех временных ступеней; קטב и יקטב выражают лишь длительность или завершенность действия». Нет никакого сомнения в том, что стоическое различение времен родилось не из собственно греческого, а из семитского языкового ощущения. Нет, правда, никаких указаний, что такое различение введено именно самим Зеноном. Однако, как уверил меня в разговоре В. Шульце, оно едва ли могло возникнуть в эпоху после него. Ибо предпосылкой для этого различения является строгое разграничение перфекта и аориста, которое, как известно, начало стираться уже к середине III в.

Это всего лишь частность; однако немаловажным для истории духа, да и для вопросов современного образования, является то, что научное исследование языковых структур на Западе ведет свое начало от людей, чье зрение было обострено владением двумя языками, имеющими совершенно разный строй.

Теперь нам психологически вполне понятно то, что именно Зенон пришел к тому, чтобы ввести исследование языка в свою философскую систему: он хорошо осознавал, что мы способны передавать свои мысли другим лишь посредством языка и что структура языка, употребляемого нами с этой целью, имеет существенное значение для той формы, которую получает при этом мысль.

Много важнее, но вместе с тем и много сложнее будут проблемы, которые ставит перед нами мировоззрение Зенона. Его основная характерная черта, безусловно, является греческой, ибо Зенон — философ, а у семитов философии не было. Однако что же толкнуло семитов на этот путь, что вынудило их пойти по нему? Каковы центральные мотивы мышления Зенона?

Финикийский купец пришел в Афины, будучи человеком ищущим; и то, что он нашел, что захватило его всецело и больше не отпускало до конца жизни, было греческим евангелием человеческой свободы, которая коренится в глубочайшей сущности человека, давая ему способность утверждать и отстаивать себя как личность в самых неблагоприятных внешних обстоятельствах и обеспечивать себе наилучшее возможное состояние, а тем

самым — блаженство. Сократ при этом — как афинянин эпохи Перикла — наиболее сильно ощущал социальные обязательства, и его лучший ученик не был из числа слушавших его учение чужаков: им был афинянин Платон, который высшую человечность способен мыслить себе лишь внутри сообщества. Но рядом с Платоном стояли также и не имевшие государственности софисты, такие как Аристипп и Антисфен, а также некоторые другие, которые истолковывали это евангелие чисто индивидуалистически: в эпоху, когда греческий полис утратил свою жизненную силу, когда в диких схватках диадохов каждый был занят поисками для своего жизненного корабля спокойной гавани, каковую ему уже не могли предоставить государственное сообщество и религия, — именно эти последние легко могли найти для себя благодарных слушателей.

Также и Зенон всей душой воспринял благодатную силу этого евангелия; он переработал его внутри себя и весьма скоро уверился, что понимает его смысл лучше и может обосновать его глубже, нежели те всего лишь «умеющие жить» люди, люди практической сметки, от которых он его воспринял. Однако, при свойственной ему застенчивости и нелюдимости, его семитского миссионерского устремления едва ли хватило бы на то, чтобы сделаться основателем школы, не появись именно в этот момент человек, имевший сходные цели, однако искавший их осуществления на путях, которые Зенон считал заблуждением. Эпикур хочет достигнуть свободы и блаженства, ставя человека в один ряд с другими живыми существами, и при этом рассматривает удовольствие как единственно естественную цель, к которой устремляется и на которой сосредоточивается все совокупное человеческое делание. Для семита Зенона предпосылкой является четкая граница между животным и человеком. И человек способен достигать своей цели лишь как разумное существо, которое присущие ему духовные силы может в полной мере развить лишь через оттеснение, отторжение животного начала. Это его ἀρετή, в субъективном ощущении — его эвдемонизм. Такая оценка разума с необходимостью обнаруживает и острейшее противоречие с механистическим мирообъяснением Эпикура. Также и в мировом целом правит не случай, но Логос. Тем самым для Зенона человек помещается во взаимосвязь с мировым целым; однако

центральный мотив его мышления остается индивидуалистическим, и под сократическое евангелие свободы он подводит психологический фундамент того учения, что человек свободен решать, позволить ли тому или иному внешнему впечатлению влиять на свою внутреннюю жизнь.

Все это вполне в греческом духе. Но вся ли его система диктуется этой центральной мыслью, или в ней могут быть обнаружены и иные мыслительные мотивы и настроения?

Если мы вспомним об этическом идеализме, о разделении разума и чувственности, о противоположности Эпикуру, то поразимся, увидев в Зеноне последовательного представителя мировоззрения, которое признаёт в качестве действующего и действительного лишь телесное, объявляет душу и Бога телесными, а всему нетелесному отказывает в субстанциальном бытии. Можно было бы склониться к тому, чтобы вывести все это из семитского элемента, где *Ruach*, которая при сотворении своим дуновением вселяет в человека Бога как часть его сущности, является настолько же нематериальной, как пневма стоиков. Однако думать так было бы поспешностью. Мы слишком легко забываем о том, что для греков противопоставление материального—нематериального первоначально столь же мало имеет место, как и вообще для всякого примитивного мышления, что лишь Платон в связи со своим учением об идеях и со своей теорией познания четко вырабатывает понятие нематериального, тем самым вызывая реакцию и протесты как раз среди именно чистых греков. Зенон идет дальше Гераклита, сознательно отрицая имматериальный характер Логоса; это, безусловно, соответствует семитическому восприятию, однако отнюдь не обязательно должно объясняться из него.

Здесь следует упомянуть лишь одну частность. Если Стоя даже всякое душевное движение, всякий аффект рассматривает как телесный, как пневму, то это весьма далеко от общего греческого восприятия; однако в Ветхом Завете гнев — самым чувственным образом — вполне обычно обозначается как רוח אפים, как сопение ноздрей, и «смягчить гнев» — чисто чувственным образом выражается через «разгладить лицо»[11].

[11] J. Koeberle. *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments.* Muenchen, 1901. S. 180ff.

Но даже и после сказанного мы отнюдь не намерены рассматривать телесное понимание божества в качестве признака семитизма и, равным образом, не будем считать таковым выражение этого представления. Если мы сравним чересчур по-человечески увиденные образы богов Эпикура с шарообразным мировым Богом Зенона, то найдем весьма поучительным, что финикийцы, согласно Питчману, «не связывают главенство фантазии со способностью к абстрагирующему мышлению, а потому и не представляют себе богов — в отличие от греков, радующихся форме — как человечески чувствующие существа». И если у финикийцев отдельные родовые божества в радиусе своего влияния всемогущи, в сравнении же друг с другом столь похожи, что все могут считаться проявлениями одного Ваала[12], то тем самым была подготовлена почва для философского учения, которое наряду с одним мировым Богом допускает существование отдельных богов в качестве форм его проявления. Однако никто не собирается утверждать, что лишь с этой точки зрения могла бы быть понята стоическая теология.

Напротив, сам собой напрашивается вопрос. В отличие от Эпикура, стоики являются страстными апологетами религии и веры в Провидение. Можно ли вывести это из центрального мотива их мышления, из веры в автаркию самодостаточного, предоставленного самому себе человека?

Мировоззрение древней Стои стоит и падает вместе с силой человека достигать из самого себя, одной лишь собственной ἀρετή, своей жизненной цели. Для этого стоик не нуждается в помощи извне: ни человеческой, ни божественной. Еще того менее Бог необходим ему для потустороннего существования, которое для ощущения древних стоиков вообще ничего не значит, хотя их учение о примате души теоретически вынуждает их к предположению послетелесного бытия. Еще в древности указывали на то, что молитва для стоика является излишней и даже бессмысленной, и если, несмотря на это, Клеанф в своем глубоко проникновенном гимне просит Зевса дать людям познание, то здесь лишь становится очевидно, что наряду с рациональными основными линиями системы действуют также и моменты ощущения совершенно иного рода.

---

[12] Pietchmann. *Geschichte der Phoenizier.* S. 170 ff.

Поэтому стоическая теология также ничего не говорит о личном отношении человека к своему Богу[13], она лишь желает показать, что божественный Логос властвует надо всем миром и всецело определяет его форму. Если Платон говорит о красоте мира, то он взирает на него с эстетическим восприятием — думая, прежде всего, о гармонии математических отношений; Аристотель, преисполненный удивления, погружается оком исследователя в строение мельчайших организмов. Вместо этого в Стое мы видим полное энтузиазма изображение, выдержанное в тонах приблизительно следующих: «Господи! Сколь велики и многи дела твои!» И *Песнь Песней* всякий раз завершается мыслью: «И все сие ты сотворил ради человека». Это ли по-древнегречески? Для объективно ориентированного, ищущего порядка эллина мир есть космос, в котором каждое живое существо имеет свое место с собственной целью бытия. Человек занимает превосходное место, — говорит Геродот, — однако он завистлив; по словам Эсхила, один из богов, как справедливый хранитель миропорядка, следит за тем, чтобы человек не преступил границ сферы. Прометея постигает кара за то, что он приносит людям огонь. И когда чтущий богов Софокл в знаменитом Πολλὰ τὰ δεινά изображает господство человека над миром, то это господство не свалилось на него с небес в качестве дара богов, но является следствием его собственного разумного познания. Лишь Аристотель в довольно своеобразном размышлении о земледелии и скотоводстве[14] приходит к тому — очевидно, никак не общим сознанием внушенному — результату, что животные и растения существуют для человека. Однако — отнюдь не все, и его рациональный вывод весьма далек от позиции Хрисиппа, который спрашивает о цели существования клопов и находит ее в том, что они не дают человеку спать слишком долго. Здесь отсутствует всякий след религиозного воспри-

[13] Если вспомнить Ветхий Завет, можно было бы именно в этой связи пожелать признать стоическую теологию в качестве противоположности семитической религии; однако Питчман (*Geschichte der Phoenizier.* S. 162) безусловно, с полным правом отказывает торговому народу финикийцев в глубине религиозной жизни: «Их религиозная жизнь вращается вокруг ближайших интересов и целей земного бытия». Это внешне определяется высшими силами, по отношению к которым они «пребывают на позиции трезвого, однако добросовестного расчета».

[14] *Политик*, I, 8.

ятия. Это последнее мы обнаруживаем у греков до Зенона лишь в одном месте – в телеологических главах Ксенофонтовых воспоминаний, которые даже после того, как испробованы новейшие, весьма изощренные подходы, продолжают оставаться загадкой и не могут быть объяснены, исходя из греческого духовного развития[15]. Однако уже в первой главе книги *Бытия* мы слышим, как Бог благословляет людей: «Наполняйте Землю и обладайте ею, и властвуйте над рыбами морскими и птицами небесными!» и «Я дал вам в пищу всякую траву и всякое дерево»; а восьмой псалом восхваляет Божий промысел в отношении человека: «Ты поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его».

С верой в Провидение для Стои теснейшим образом связывается защита мантики[16]. Конечно, здесь нет ничего неэллинского. Однако вновь нам приходится спросить: каким образом именно та философская школа, которая учит о ничтожности внешних вещей и которая вновь и вновь твердит человеку о необходимости обрести независимость от внешних событий, – каким образом именно она приходит к тому, чтобы с такой ревностью отстаивать мантику, хотя ведь (и это ставили ей в упрек еще в древности) именно она убеждена в том, что предупреждение грядущих несчастий – вещь невозможная? То, что побудило стоиков первыми на греческой почве работать над научным обоснованием мантики, с таким пчелиным трудолюбием и такой некритичностью собирая при этом эмпирические доказательства, – должно было представлять собой глубоко и прочно коренящееся в сердце чувство.

Мантика обосновывается стоиками при помощи учения об *Heimarmene*[17], согласно которой все происходящее в мире определяется одним законом, все события стоят друг с другом в боговоленной связи и являются звеньями одного причинного ряда, так что существует логическая возможность того, что согласно

---

[15] Xenophon. *Mem.*, I, 4; IV, 3. W. Theiler. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles.* Zuerich, 1925; Климек (P. Klimek. *Die Gespraeche des Sokrates in Xenophons Memorabilien*, Breslau, 1918) пытался доказать, что именно этот решающий для нас раздел IV, 3, 10 написан под влиянием Аристотеля (*Политик*, I, 8).

[16] Мантика – искусство предсказания. – *Прим. перев.*

[17] Т. е. о Судьбе (древнегреч. εἱμαρμένη). – *Прим. ред.*

Провидению две по видимости совершенно диспаратные вещи — такие, как полет птицы и грядущая победа — в действительности связаны между собой. Однако здесь мы сталкиваемся с новой, гораздо более важной проблемой.

Ничто так не значимо для Стои, как свобода воли. Она есть тот столп, на который опирается вся стоическая этика, преимущественное право разумного существа. В то время как животное вынужденно следует внешним раздражителям, человек может свободно решать, хочет он позволить пришедшему извне представлению влиять на свою внутреннюю жизнь или нет. Внешний раздражитель в нашем действии есть лишь со-причина, истинная же причина есть то, что я, как разумное существо, принимаю то или иное решение. Однако вразрез с этим мыслительным рядом идет учение об *Heimarmene.* И стоики не только заявляют, что человек ничего не властен изменить своими решениями в ходе внешних событий, но они также и сами наши волевые решения относят к *series causarum*[18]. Конечно, моя воля по своей природе свободна. Однако то, какое решение я принимаю в каждом отдельном случае, настолько обусловлено предрасположенностью, наследственностью, воспитанием, что практически для меня не существует возможности поступать как-либо иначе. Даже то, вытяну ли я сейчас свой мизинец или нет, непреложно диктуется вечно пребывающим причинным рядом.

Нам не приходится задаваться вопросом об объективной ценности такого решения. Однако мы должны признать, что здесь имеет место психологическая проблема. Как получается, что те же самые стоики, которые никак не могут вдоволь накричаться: «Я свободен!», — настолько сильно ощущают не только внешние рамки, положенные этой свободе, но и причинную обусловленность самого нашего волевого решения, что в результате для них превращается в обман даже такое само собой разумеющееся для обычного человека представление, как: «У меня есть возможность действовать сейчас так или иначе»?

Проблемы, разумеется, не существовало бы, если бы эта внутренняя связанность нашей воли была бы признана в греческой философии и Зенону, таким образом, пришлось бы иметь дело с простым фактом. Однако этого нет и следа.

---

[18] «Причинно-обусловленному» (лат.). — *Прим. ред.*

Εἵμαρτο, хоть и является греческим словом, имеющим за собой долгую историю еще у Гомера имеет, не имеет ничего общего со стоическим фатумом. По своему буквальному смыслу оно обозначает ту часть в мировом свершении, что приходится на долю отдельного человека; представление, таким образом, идет от отдельного человека[19]. Он ощущает на фоне своей воли и своего собственного устремления действие некой силы, определяющей его судьбу извне. Основывается ли это вторжение на какой-либо более широкой причинной взаимосвязи, — поначалу мало его интересует. Он воспринимает его как ограничение своей свободы, как гнет; и старые женщины, движимые состраданием к чужой боли или желая утешить, могут сказать: τὴν εἱμαρμένην οὐδ᾽ ἂν εἷς ἐκφύγοι[20] (Платон. *Горгий*, 512е). Однако внутреннего человека это никак не касается. Тот же самый Этеокл, который у Эсхила определенно исповедует принцип: οὐ γάρ τι μᾶλλον μὴ φύγῃς τὸ μόρσιμον[21] (*Семеро против Фив*, 281; 264)[22], — как свободный человек и хозяин своего решения, добровольно уходит из жизни. Внутренняя жизнь никак не ограничивается посредством *Heimarmene*; скорее, то и другое представляют собой комплиментарные представления, которые лишь в своем взаимопроникновении делают жизнь понятнее. Этому убедительно учит трагедия. Конечно, Антигона следует своему даймону; однако, если бы Софокл не воспринял ее решение как совершенно свободный выбор между двумя возможностями, его драма никогда не возникла бы. Поэтому также и Мойра для Эсхила столь эластична, что отвести ее действие в *Прометее* удается не только Зевсу. Также и Лаий не является жертвой слепого фатума: он следовал неосознанным устремлениям своего любимого Я, которые и соблазнили его пренебречь предостережением Аполлона, и тем самым «он сам зачал свою судьбу, отцеубийцу Эдипа»[23].

---

[19] В полной мере прочувствовано еще Платоном (*Государство*, 619с; *Законы*, 873с).

[20] «Никто не избежал судьбы».

[21] «Тщетны вопли дикие, не спасут от рока неминучего» (пер. Вяч. Иванова).

[22] Равнозначно: θεῶν διδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά (719).

[23] *Семеро против Фив*, 750: κρατηθεὶς δ᾽ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν ἐγεινατο μὲν μόρον αὐτῷ, πατροκτόνον Οἰδιπόδαν.

Конечно, грек заведомо склонен к тому, чтобы представлять себе мир как хорошо упорядоченное целое, и его стремление к обобщению весьма рано расширило понятие Мойры. Например, у такого мыслителя, как Гераклит, *Heimarmene* может превратиться в имманентный закон всякого свершения[24]. Демокрит развивает ее в закон природы. Однако для греков характерно то, что они не включают в сферу действия этого природного закона также и душевную жизнь человека. Платон использует имя *Heimarmene* для обозначения имманентной справедливости мирового хода (*Законы*, 904c). Однако когда человек в потустороннем избирает себе новую жизнь, именно он сам определяет свой жребий (*Государство*, 617). Аристотелю известны проблемы воспитания, наследственности, ответственности; однако и он не помышляет о том, чтобы сделать из причинности происходящего последние выводы для нашего волевого решения; и если Эпикур восстает против нового стоического понятия *Heimarmene*, отвергая его как абсурдное и несовместимое с личным сознанием свободы, то это всецело есть действие греческого восприятия[25].

Таким образом, когда Зенон распространяет строгое понятие природного закона на внутреннего человека, это представляется чем-то совершенно новым на греческой почве. Он был глубоко захвачен греческой мыслью о свободном человеке, который сам является кузнецом своей судьбы. Однако при этом он, очевидно, не смог избавиться от чего-то иного, что носил в своем сердце, — от чувства привязанности к высшей силе, которая не только внешним образом есть наша судьба, но также и определяет собой всю нашу внутреннюю жизнь.

И здесь мы, пожалуй, можем вспомнить о том, что не только в новые времена самое крайнее выражение фатализма принадлежит арабам-семитам, но также и в древности семитическая астрология образует отнюдь не случайный союз именно с учением Стои об *Heimarmene*. Согласно Цицерону (*De fato*, 15)[26], Хрисипп в своих исследованиях об εἱμαρμένη определенно ссылался на халдейскую астрологию и стремился дать ей логическое обоснование. Астрология была известна еще во времена Евдоксия.

---

[24] Правда, употреблял ли он где-либо этот термин, — точно не известно.

[25] Эпикур, 3, 133.

[26] *SVF*, II, 954.

и если последний не желал верить гороскопу (Cic. *Div.*, II, 87), то Феофраст восхищался халдеями, которые наряду с прочим предсказывали жизнь и смерть отдельного человека, не ограничиваясь предметами общими[27]. В какой мере халдеи обладали теоретической основой для своей астрологии, нам не известно. Во всяком случае, предпосылкой являлось то, что все события происходят сообразно с необходимостью, регулирующей также и будущее, и это мироощущение также свойственно Зенону.

То, что для вавилонян звезды не только возвещали будущее, но вместе с тем и оказывали изначальное, причинное влияние на все события на земле, что таким образом небесное и земное находились для них в постоянном взаимодействии, — является, пожалуй, почти бесспорным и находит определенные подтверждения у Панэция (Cic. *Div.*, II, 89) и Филона (*SVF*, II, 532). То же самое воззрение мы вновь находим в стоическом учении о συμπάθεια τῶν ὅλων — взаимодействии даже самых удаленных вещей, которое имеет решающее значение для их учения об *Heimarmene* и мантики.

Отдельные черты, которые мы рассмотрели, внутренне вполне смыкаются. Глашатай греческого евангелия о силе и свободе человека одновременно носит в своем сердце неистребимое сознание высшей силы, с абсолютной закономерностью определяющей ход мировых событий и регулирующей все во благо, однако тем самым одновременно сковывающей и ограничивающей волю человека. И это сознание мы теперь имеем полное право рассматривать как наследство, доставшееся Зенону от его родины.

О стоической этике я выскажусь кратко. Характерной здесь является та грубость, с которой она регулирует жизнь разумного существа с точки зрения одной цели. Все, что не ведет к ней прямо, представляется безразличным; лишь добродетель есть благо, и лишь порок есть зло. Лишь то деяние имеет ценность, которое совершается из полного нравственного сознания, а все остальные

[27] Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 41А (III, 151, 1D): θαυμασιωτάτην εἶναί φησιν ὁ Θ. ἐν τοῖς κατ' αὐτὸν χρόνοις τὴν τῶν Χαλδαίων περὶ ταῦτα θεωρίαν, τά τε ἄλλα προλέγουσαν καὶ τοὺς βίους ἑκάστων καὶ τοὺς θανάτους, καὶ οὐ τὰ κοινὰ μόνον... πάντα δ' οὖν αὐτοὺς καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ προγινώσκειν («Самое удивительное, — говорит Геродот, — что халдеи одновременно и это видят, и то прорицают, и жизнь каждого, и смерть; и не только общее, но всё — и частное, и общее — провидят»).

имеют принципиальный изъян, ἁμαρτήματα. Поэтому существует лишь два класса людей: существа, которые поступают исходя из абсолютно совершенного умонастроения, и потому во всем верно, и глупцы — лишенные духовно-нравственного здоровья и не способные ни на какое действительно нравственное деяние.

Греки всегда воспринимали эту грубость как чуждый элемент. Правда, Платон однажды в сердцах столь же грубо заявил «или — или» в *Горгии*; однако, при всей нравственной строгости, он вскоре отошел от этого настроения и развил в *Филебе* этическую программу, которая с ее стремлением к мере, пропорциям и гармонии, напротив, коренится в общеэллинском восприятии. Для семитов, согласно Куку (Cook), характерно: «There are no half-tones, nothing between love and hate»[28] (это также относится и к искусству); и это пусть и совершенно точно не позаимствовано у Стои, однако внутренне сродни ей, когда Павел заявляет (*Рим.* 14:23): πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμάρτημα[29], — в то время как Климент сознательно усваивает стоическую мысль и на уровне терминологии (*Строматы*, VI, 111): πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ κατόρθωμα[30]. Когда же Зенон в отношении практической жизни все-таки делает некоторые уступки, то здесь в голову приходит мысль о том, что он хоть и является семитом, однако принадлежит к торговому народу финикийцев.

Один пункт, однако, нуждается здесь в более подробном рассмотрении. В качестве отличительной особенности греческой этики охотно рассматривают эвдемонизм — слово, которое лишь благодаря Канту было помещено в центр этических разъяснений и с этого момента имеет несколько дурной привкус. Как вообще обстоит дело с этим понятием? Для эллина исходным пунктом является не категорический императив, не «ты должен», но — «ты можешь». Основоположное восприятие греческой этики гласит: «Всякому живому существу следует лишь в полной мере развить присущую ему изначальную предрасположенность, и тогда оно достигнет вершины своей способности, своей ἀρετή, а тем самым — и наилучшего возможного состояния. Также и человеку нужно

---

[28] «Никаких полутонов, нет ничего между любовью и ненавистью» (англ.). — *Прим. ред.*

[29] «Всё, что не по вере, — грех». — *Прим. ред.*

[30] «Всякое действие гностика праведно». — *Прим. ред.*

лишь, следуя своему даймону, в качестве отдельного существа либо в сообществе, до конца развить свою духовную природу, и он достигнет определенной ему жизненной цели, обладая ἀρετή[31], а тем самым — и наилучшим состоянием, и представляя собой εὐδαίμων[32]». Здесь заложен источник оптимизма, которого одного было бы вполне достаточно, чтобы положить конец разговорам о пессимизме как главной характерной черте греческой природы.

Стоя также полна этого оптимизма, и ее движущая сила покоится именно на следующей мысли: «Человек как разумное существо предрасположен и предопределен к эвдемонии; ему достаточно лишь *желать*, и тогда он *может* быть совершенным и достигать блаженства». Однако с этой мыслью в ней странным образом пересекается иной мыслительный ряд. То, что она таким образом возвещает как благую весть, есть идеал, который у первых людей, вероятно, мог быть также и действительностью. Сегодня человек, правда, тоже рождается как разумное существо, однако он от материнского лона подвержен множеству вредных воздействий, и когда его разум приблизительно к четырнадцати годам достигает полного развития, он, конечно же, не обременен первородным грехом, однако, во всяком случае, не обладает здоровым и чистым, сообразно природе, разумом. Однако и ныне человек, безусловно (этого твердо и со всей определенностью придерживается Стоя), все еще сохраняет способность ко благу. Но под этим разумеется лишь способность достичь цели жизни, стать благим. Способности поступать хорошо уже сейчас, в данном конкретном случае, у него нет. Ее он достигает лишь тогда, когда путем энергичного самовоспитания освобождает свой Логос от вредных влияний и приводит к изначальной чистоте его сущности. Однако это — состояние, которого подавляющее большинство людей никогда не достигает и которое (по меньшей мере, для нормального человека) лежит в области идеального будущего. Покуда он все еще пребывает *in statu stultitiae*[33], постулат «ты можешь» практически для него не действует. Ведь он не имеет

[31] «Доблестью, добродетелью» (греч.). — *Прим. ред.*

[32] Счастье; букв.: «благодемонию». — *Прим. ред.*

[33] «Дураком» (лат.). — *Прим. ред.*

знания о благе, которое является безусловной предпосылкой для совершения поистине нравственного деяния.

Тем не менее, также и его жизнь естественным образом подлежит ценностным определениям, а его действия не предоставлены субъективному произволению, но либо являются объективно сообразными, адекватными, καθήκοντα, — либо нет. Однако где же здесь задан нравственный масштаб? И кто покажет обычному человеку, что именно есть καθῆκον? Он не может просто положиться на собственный внутренний голос, ибо его Логос имеет вредные примеси, он не знает блага и не видит его. Так что здесь должна вступить в дело иная инстанция: разум как таковой, который — независимо от единичного — в вечной чистоте образует всеединство (das All) как космический принцип, властвует над ним и одновременно предписывает в качестве нравственного закона то, как отдельному человеку следует поступать, а как — нет. Логос есть одновременно νόμος, προστάτης τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν, *προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον*[34] (*SVF*, III, 314). Даже совершенное деяние мудрого определяется Стоей прямо-таки как «заповедь Закона», νόμου πρόσταγμα (*SVF*, III, 520). У мудрого заповедь нравственного закона совпадает с тем, к чему в каждом конкретном случае ведет из себя самой также и природа индивидуума. В деяниях обычного человека лишь соответствие закону разума превращает их в καθήκοντα. И масштаб для ценностного определения задает не то, на что человек *способен* по своей испорченной природе, но лишь то, к чему он *обязан* в соответствии с нравственным законом.

Конечно, не забыт при этом также и другой момент, т. е. развитие собственной природы в разумном хотении, и весьма любопытно понаблюдать взаимную игру этих моментов. Панэций, в котором всегда и везде говорит чисто греческое восприятие, даже сущность καθῆκον как деяния, сообразного природе, видит в развитии нашей отдельной личности, и таким образом под это понятие для него подпадает, например, и то, что сенатор не бегает по улице бегом, а взрослый человек не увлекается детскими играми. Однако и для Панэция развитие собственной личности становится нравственным, в конечном итоге, лишь благодаря

[34] «Закон, критерий прекрасного и безобразного, мерило того, что следует делать, запрет того, что делать не должно». — *Прим. ред.*

тому, что оно совершается в соответствии с требованиями нравственного закона. И в особенности там, где речь идет об отношениях к другим людям в καθῆκον, *officium*, — действительно содержится то понятие, которое мы прежде всего в нем усматриваем: понятие нравственного веления, которому нам надлежит следовать в противовес нашему индивидуальному желанию, — понятие долга.

Этим понятием долга, однако, Зенон ввел в этику элемент, который внеположен греческой линии развития. Естественно, грекам тоже с давних времен знакомо действие согласно заповеди, согласно законам — как писаным, так и неписанным. Довольно часто мы слышим также, как тот или иной бог дает предписания о том, что надлежит делать. Однако люди при этом более или менее отчетливо ощущают, что бог лишь возвещает нечто, что и без него дано в самом миропорядке. Какой-нибудь Зевс, пытающийся создать нравственность посредством декалога, был бы для них немыслим. Глубоко в греческом восприятии обосновано то, что философская этика исходит из естественной возможности и хотения человека, а не из закона, стоящего над ним. «Ты должен» Зенон привнес из семитского элемента; однако в то время как там оно означало послушание Богу и религиозное выстраивание этики, Зенон — под влиянием философии — переплавил его, превратив в подчинение нравственному закону, в понятие долга.

Следовательно, стоическая этика также дает нам свидетельство того, что, наряду с греческой верой в автаркию человека, внутри самого себя несущего закон своего развития, своего действия, в Зеноне живет ощущение высшей силы, властвующей над жизнью человека и могущей решающим образом воздействовать на нее.

Стоит лишь единожды обратить внимание на присутствие семитского элемента в стоицизме, как тут же вырастают в своем значении и некоторые иные моменты: талмудическая казуистика, любовь к дефинициям и установкам, склонность к овладению предметами путем абстрактных дедукций, грубая резкость, с которой Зенон требует подавления аффектов и достижения апатии, — все это сразу же было отвергнуто греками как неумеренность, тогда как позднее сирийские монахи сделали указанные положения своим палладиумом. Однако это уже несущественно на фоне того, что мы увидели ранее.

Зенон не является оригинальным философом, выстраивающим свою систему исходя из одной единственной собственной мысли: например, из какого-нибудь *cogito ergo sum* или ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν[35]. Однако то, как он берет эти различные элементы и связывает их воедино, диктуется отнюдь не произволом. Зенон — символический представитель эллинизма, но он носит в своей груди две души. Он стал философом на греческой почве, однако не отказывается от ощущаемого им самим наследия своей родины; и заслуживает признания то, как из этих двух элементов Зенон созидает единство. Его глубоко личным философским достижением является то, что семитское восприятие он ставит на службу чисто греческим мыслям об автаркии человека и о разуме, правящем как в индивидууме, так и в мировом целом; и если исходя из этого он создал философское понятие долга, то это было поистине деянием огромного духовно-исторического значения.

Мировоззрение Зенона представляет собой звено в большом споре между Востоком и Западом. В раннюю эпоху греки жадно хватаются за полноту эмпирического материала, которую предоставляет им древняя культура Востока, и овладевают ею, с тем чтобы с ее помощью, однако всецело из собственного духа произвести науку и философию. Также и Стоя в своем основании есть всецело греческое явление: ведь она — философия; однако с Востока приходит уже не только внешний материал, но и новое восприятие, которое внутренне ее преобразует: эллинская философия становится эллинистической. У Панэция — я уже не имею времени выводить этого; однако это было бы испытанием для всей моей концепции на конкретном примере, — у Панэция еще раз происходит восстание чисто греческого мировосприятия, которое отторгает от себя чужеродное.

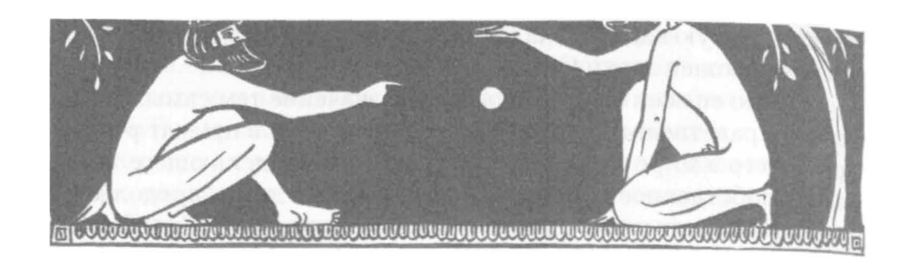
В Посидонии дух греческой науки — даже внутри самой Стои — впервые обретает такую жизненную силу, что охватывает своим пониманием все области. Но одновременно здесь с полной силой происходит вторжение новой, нахлынувшей с Востока волны индивидуальной религиозной жизни; и когда теперь мир ощутил усталость и утратил силу нравственного сознания, он обратился преимущественно к религиям, которые вообще ничего не желали слышать о «ты можешь» и связывали с «ты должен»

[35] «Исследуй себя» (греч.). — *Прим. ред.*

утешительную надежду на прощение грехов и искупление. Здесь наступил конец эпохи Стои.

Однако ее всемирно-историческое значение тем самым не исчезло. Нравственная серьезность Стои, ее вера в примат разума, правящего в мире и — наряду с прочим — определяющего также и наше собственное Я, и прежде всего понятие долга, продолжали завоевывать для нее все новых и новых сторонников. Если вспомнить сейчас о старом Фрице, то для нас, филологов, может стать весьма болезненной мысль о том, что понятие долга, которое сделало его стоиком, является не эллинским, но лишь эллинистическим. Однако, равным образом, как филологам нам нужно будет признать: греческий дух, и в особенности дух Афин погиб оттого, что превысил свое понятие свободы, и оттого, что в нем полностью отсутствовало строгое понятие долга.

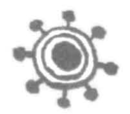




ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ[1]

МАКС ПОЛЕНЦ

Читано в заседании 17-го апреля 1942 г.[2]



С момента заселения малоазиатского побережья никогда не прерывался духовный обмен греков с Востоком. Бесконечно многому на первых порах греки научились у более древних культурных народов, обитавших на Востоке; свои заимствования, однако, они сумели обратить в собственное достояние, исполь-

[1] Перевод выполнен по изданию: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Goettingen. Philosophie und Geschichte*. № 5.

[2] Лишь упоминанием имен авторов либо сокращениями цитируются следующие сочинения: W. **Bousset** — H. **Gressmann**. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen 1926; W. **Bousset**. *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Forsch. zur Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments N. F., VI) Göttingen, 1914; E. **Brehie**. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris 1907; I. **Heinemann**. *Philons griechische und jüdische Bildung*. Breslau, 1932; J. **Horovitz**. Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von d. Weltschöpfung. Marburg, 1900;

зуя их как сырой материал, с помощью которого они из глубины собственного духа созидали свой научный образ мира. Позже наступило время, когда греческая наука стала оказывать обратное воздействие и влияние на Восток, привлекая к себе наиболее одаренные умы. При этом такой человек как финикиец **Зенон** мог приобрести сильное влияние даже на самих эллинов, однако лишь той ценой, что ему пришлось всецело отречься от своей родины и научиться мыслить в таких греческих понятиях как *physis* и *logos*. Лишь постепенно дело шло к тому, что по меньшей мере некоторые гордые восточные народы при своем соприкосновении с эллинизмом сохраняли чувство духовного равенства и собственное своеобразие. К ним относились прежде всего евреи, которые со времен Александра отдавали избыток своего народонаселения во все прилегающие земли и которые, в частности, в Александрии попали в сферу влияния эллинского языка и культуры.

Правда, широкие слои иудейства даже и там держались в столь строгом обособлении, что народ весьма скоро попал под подозрение в мизантропии. С другой стороны, немало было и таких, которые бесповоротно переходили в чужой лагерь. Однако между теми и другими стояло большое число образованных, вполне сознававших ценность эллинского образования, но при всем этом отнюдь не желавших порывать с обычаями и верой своих отцов. Для них священные писания продолжали оставаться единственным авторитетом; однако их «истолкование» в целом давало широкий простор для современного восприятия и, в частности, допускало влияние эллинской мысли. К не сдерживаемым никаким филологическим методом истолкованиям слова, к историческому объяснению и к рожденной из ощущения

J. **Kroll**. *Die Lehren des Hermes Trismegistos.* Münster, 1914, H. **Leisegang**. *Der heilige Geist.* I, 1. Leipzig, 1919; H. **Leisegang**. «Philon». *RE.* XX. S. 1 ff.; **Ed. Schwartz** в NGG. 1908. S. 537–558; C. **Siegfried**. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; W. **Theiler**. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Problem, I). Berlin, 1930; E. **Turowski**. *Die Widerspigelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandreia.* Königsberger Diss., 1927; P. **Wendland**, *Philos Schrift über die Vorsehung.* Berlin 1892; E. **Zeller**. *Die Philosophie der Griechen.* Vol. III, 2. S. 385–467. Из моих более ранних сочинений часто упоминаются: *Vom Zorne Gottes* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Testaments XII), 1909, и *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Abh. Gött. Ges., phil.-hist. Kl. XXVI).

собственного времени этической интерпретации добавились этимология и аллегореза, которые в качестве признанных научных подходов были заимствованы у эллинов. Таким образом, библейская экзегеза сделалась ареной столкновения и сосуществования самых различных идей и огромного множества разнообразных концепций, которым подчас приходилось уживаться в одной и той же голове. Картину этого кишения мы можем получить из сочинений **Филона**, который вновь и вновь ссылается на своих предшественников и вновь и вновь вступает с ними в спор. Правда, при этом он никогда не называет имен и ни одна личность не становится для нас осязаемой. **Филон** — единственный, кто дает нам живое отражение такого столкновения эллинского и еврейского духа. Но именно в этом и заключается для нас его духовно-историческое значение.

Филон происходил из благородного, уже с самого начала сильно эллинизированного дома. Его родным языком был греческий. Еврейского он не знал, и даже из Септуагинты ему была знакома лишь Тора. Со всей духовной жаждой и присущей его народу способностью к адаптации, он устремился навстречу богато представленным в Александрии возможностям образования, однако отнюдь не для того, чтобы потеряться в эллинизме, но для того, чтобы именно на этом пути обрести для себя и для своих собратьев по умонастроению уверенность в равноценности и даже превосходстве еврейской веры. То, что невозможно быть справедливым к нему, попросту назвав его греческим философом или еврейским раввином, в наши дни достаточно хорошо известно[3]. **Гейнеманн** в своей книге, посвященной греческому и иудейскому образованию **Филона**, вполне верно поставил проблему и в своем исследовании, проведенном со знанием дела и взвешенностью суждения, пришел к тому результату, что у **Филона** повсюду видно влияние греческих мыслей, однако он везде понимает их в еврейском духе и использует их в качестве опоры для своего собственного восприятия. Однако он ограничился **Филоновым** представлением иудейского Закона, тогда как важнее

[3] Когда **Эд. Шварц** в ведомостях (NGG, 1908, S. 537 ff.), выразил свой протест против причисления **Филона** к греческим философам, это было с его стороны освободительным деянием; однако ясно, что в своей полемике он вышел далеко за рамки своей цели.

и поучительнее было бы проверить совокупную мировоззренческую позицию **Филона** на то, каким образом в ней произошло смешение эллинского и иудейского мышления и в какой мере они образуют собой единство[4].

I. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ФИЛОНА

Наиболее явственным образом стихия греческой мысли предстает нам в четырех его сочинениях: Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, Π. προνοίας, Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα и Π. τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον[5]. Ибо здесь **Филон** обнаруживает совершенно греческий подход к решению философских проблем. Сомнения в подлинности этих произведений были устранены благодаря работам **Кюмона** и **Вендланда**. Тем более животрепещущим представляется вопрос о том, каким образом эти сочинения соотносятся с общим рядом трудов Филона и с его мировоззрением. **Буссе** принадлежит заслуга помещения их в общую взаимосвязь школы; однако его предположение о том, что **Филон** чисто механически объединил заимствованные у греков мысли, передав их далее, нас удовлетворить не могло. Тем более близким к правде могло представляться старое, разделяемое также и **Бюссе**, объяснение, согласно коему эти произведения относятся к его юношескому периоду в философии. Это объяснение сделалось *communis opinio*[6], и еще совсем недавно его вновь со всей решительностью отстаивал заслуженный

[4] Вопроса о влияниях на **Филона** мистерий и нееврейских религий, поставленного в частности **Ритценштейном**, я буду касаться лишь мимоходом, и не только потому, что я не слишком много в этом смыслю, но еще и потому, что **Филон**, во всяком случае осознанно, искал лишь соединения своей еврейской веры с эллинской культурой. Все иное пребывало для него ниже уровня той духовной поверхности, по которой он стремился совершать свое движение.

[5] «О вечности Вселенной», «О провидении», «Александр, или О том, что неразумные звери обладают разумом» и «О том, что каждый, стремящийся к духовному совершенству, свободен».

[6] Общее мнение (лат.).

автор филоновского указателя, **Ганс Лейзеганг** в своей статье в Реальной Энциклопедии.

При всем том, как раз именно упомянутая концепция целиком и полностью исключена. Ибо данные сочинения содержат в себе недвусмысленные указания, позволяющие определить время их написания, которые странным образом никто до сих пор не удосужился принять во внимание.

В двух из них **Филон** отводит значительную роль своему племяннику Александру. В Prov. II ему приходится выдвигать возражения против веры в предопределение, и в диалоге, который **Филон** озаглавил в его честь, он хоть и не выступает сам, однако его собеседник Лисимах зачитывает его сочинение, в котором тот отстаивает разумность животных. Мы хорошо знаем Тиберия Юлия Александра, и о его жизни нам известно больше, чем о жизни его дяди[7]. Его отцом был брат **Филона**, весьма богатый финансовый чиновник, «Алабарх» Александр (Jos. Ant. XX 100). Сын его был вольнодумцем, позднее отошедшим от веры отцов (Jos., там же), честолюбивым человеком, которого манила политическая карьера. Римское правительство охотно использовало знание народа и деятельную природу ренегата и сделало его прокуратором Иудеи, а за несколько лет до 68 года — префектом Египта. В этом качестве в 69 году он энергично выступил на стороне Веспасиана, а в 70-м начальствовал над Иерусалимом при Тите после **Иосифа** (B. J. VI 237 πάντων τῶν στρατευμάτων ἐπάρχων[8]). А следовательно, он не мог родиться еще до начала нашего летоисчисления. Далее, сочинения **Филона**, судя по тому, каким образом он введен и представлен в них, не могли быть написаны ранее 25 года по Р. Х. А в то время **Филону**, без сомнения, было уже далеко за сорок лет. Ибо когда, будучи сорока лет от роду, он возглавлял посольство к Калигуле, он ощущал себя уже глубоким стариком (Leg. 1 и 182). Поэтому вообще его рождение принято относить приблизительно к 20 г. до Р. Х.

При этом, правда, нам надлежит устранить еще одно затруднение. **Таппе** в своей хорошей диссертации *De Philonis libro qui inscribitur Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα*[9] (Göttingen,

[7] **Штейн** в RE X 153; **Dessau**, *Gesch. d. röm. Kaiser*, II, 649.

[8] «Вождь всех воинств».

[9] *О труде Филона, озаглавленном «Александр, или О том, что неразумные звери обладают разумом».*

1912), высказал сомнение в том, что выведенного **Филоном** племянника Александра можно отождествлять с этим Александром Тиберием. Он вполне верно понял, что в диалоге **Филона** Александр никак не может быть сыном собеседника **Филона** Лисимаха, которого он отождествлял с отцом Тиберия Александра, Алабарха. Однако при этом он пал жертвой вульгарного мнения. Оно, конечно, предполагает, что Алабарх Александр носил также и имя **Лисимах**, однако это предположение само по себе невозможно[10] и основывается исключительно на давно уже проясненной интерполяции в рукописях у **Иосифа**. А именно, в Ant. XIX 276 λύει (Κλαύδιος) δὲ καὶ Ἀλέξανδρον τὸν ἀλαβάρχην[11] кодекс Ambrosianus A на поле с γρ. предлагает читать как Λυσίμαχον[12], и этот вариант в родственных рукописях MWE проник в текст после Ἀλέξανδρον, в то время как у **Латейнера** он вставлен вместо Ἀλέξανδρον[13]. Но поскольку **Иосиф** во всех остальных местах (XVIII 159. 160. 259, XX 100; B. J. V 205), согласно единодушному преданию, называет Алабарха лишь Александром, то **Низе**, как и **Набер**, понятным образом также и здесь последовал за доброй традицией, тем более что пометки на полях начиная с A восходят к ученой, однако целиком и полностью произвольной рецензии к тексту (**Niese** в Praef. к III, p. XXXIII). Конечно, вариант является античным и, вполне возможно, выведенным именно из филоновского диалога; однако вместе с тем он основывается на ложной интерпретации. Правда, **Филон** говорит в гл. 3, обращаясь к **Лисимаху** (цитирую по переводу, который любезно предоставил в мое распоряжение **Вальтер Бауер**): «Скажи мне, может ли тот, кто готов доставить радость своему брату, быть отвращен от сего какой-либо иной вещью?»[14]

---

[10] Еврей, такой например, как Ианнай, может принять дополнительно греческое имя Александр: племянник **Филона** принял после получения римского гражданства имя Юлий; однако двойное имя, состоящее из двух чисто греческих имен, нигде не встречалось.

[11] «Отпускает Клавдий и Александра Алабарха» (Алабарх — имя семитского происхождения: «Бог благословил»).

[12] «Лисимах».

[13] В § 277 E следует читать Λυσίμαχον вместо Ἀλέξανδρον

[14] Мотив рамочной беседы, в которой цитируется или зачитывается чье-либо произведение, берет свое начало от **Платонова** «Федра», и как там юный **Федр** некоторое время жеманится (θρύπτεται, 228c),

Однако уже само общее построение предложения указывает на то, что ἀδελφὸς[15] здесь следует понимать в более широком смысле, а именно в том, в каком оно может быть отнесено к любому еврейскому соплеменнику (сам **Филон**, Lsp. II 73. 80 IV 157; Virt. 82. 91), и, таким образом, еще армянский переводчик указал нам верное понимание, говоря в конце своего предисловия: *Haec autem cum Alexandro doctrinae studioso et indagatore et Lusimacho cognato suo, quem etiam fratrem suum apellat, philosophatur*[16]. Ибо то, что Лисимах не являлся кровным братом **Филона**, с полной достоверностью следует из остального текста беседы. **Филон** пользуется случаем, чтобы показать высокую образованность своей семьи, и с этой целью подробно говорит о родственных связях. Уже в первых словах беседы он обозначает Александра, чье сочинение прослушал Лисимах, как «нашего племянника». Тем самым заведомо исключено, что Александр может быть сыном Лисимаха, ведь тогда **Филон** вполне мог бы сказать: «твой сын». Однако невозможно и предположение **Таппе**, что Лисимах является вторым братом Филона, отличным от отца Александра. Ибо на то, что «наш» здесь, так

прежде чем уступить настоянию **Сократа**, точно так же поступает здесь Лисимах (сар. 2). Федром навеяно и наше предложение; ср. к продолжению **Филона** *ac sine impendio parans verborum convivium auditoribus* («И без замедления готовя словесный пир слушавшим его присутствующим»), *Федр*, 227 b: ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἱστία («Лисий, разумеется, угощал вас словесным пиром»), и к выписанным в тексте словам: Πεύσῃ, εἴ σοι σχολὴ προιόντι ἀκούειν. — Τί δέ; οὐκ ἂν οἴει με κατὰ Πίνδαρον καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα ποιήσασθαι τὸ τεήν τε καὶ Λυσίον διατριβὴν ἀκοῦσαι; («Узнаешь, если у тебя есть досуг пройтись со мной и послушать». — «Разве, по-твоему, для меня не самое главное дело, "превыше недосуга", по выражению Пиндара, услышать, чем вы занимались с Лисием?»); то, что в 74 *veri parentes, qui secundum scientiam sapientes sunt* («основатели истины, которые мудры по отношению к знаниям») имеется в виду *Федр*, 275 е (**Таppe,** 39), весьма для меня сомнительно; ближе стоит **Сенека** (Brev. Vitae 15, 3). Скорее, это *sacra insania* («священное безумие»; 73) могло быть вызвано сказанным в 241 е. — Также у **Иустина**: ἀσχολίας ὑπέρτερος («выше досуга»; Dial. 9, 2).

[15] «Брат».

[16] «Эти вопросы обсуждаются с Александром, ревностным ученым и мыслителем, и родственником последнего Лисимахом, которого он (Филон) называет и братом своим» (лат.).

же как и 75[17], употреблено в качестве фамильярной замены вместо «мой», указывает ответ, который дает Лисимах «досточтимому» **Филону**; в нем он, со своей стороны, поясняет читателю, что и сам состоит в родственной связи с Александром, однако это связь совсем иного рода: «Александр является братом моей матери и одновременно моим тестем. Ибо тебе небезызвестно, что его дочь в силу его согласия на наше обручение является моей супругой» (или «невестой»). Правда, с этими данными в неразрешимом противоречии состоят слова, которыми в гл. 72 Лисимах завершает чтение сочинения Александра: «Это то, о досточтимый **Филон**, что Александр, наш племянник, представил в связном письменном изложении и опубликовал в нашей среде». Однако, без сомнения, у нас нет основания считать эти слова поводом к тому, чтобы изменить в четырех местах совершенно точный смысл гл. 2 (**Tappe**, с. 4). Они подозрительны уже одним тем, что буквально переносят на Лисимаха то, что **Филон** в самом начале сказал о своем собственном отношении к Александру[18]. Сказал ли Лисимах в первоначальном тексте Ἀλέξανδρος ὁ ἡμέτερος <πενθερὸς καὶ σός> ἀδελφιδοῦς[19], или же мы имеем здесь дело с основанном на недоразумении уподоблении cap. 1, знать пока невозможно. Однако даже тот, кто вместе с **Таппе** захотел бы предположить, что **Филон** и Лисимах были братьями, а Александр происходил от некоего третьего, не имел бы повода сомневаться в том, что это был Тиберий Александр, ибо этот последний как раз не был сыном какого бы то ни было Лисимаха. Если бы у **Филона** было два племянника по имени Александр, то в этом случае он наверняка обозначил бы более точно того, которого подразумевал. К Тиберию прекрасно подходит то описание вольнодумца, которым характеризует его **Филон**, и поэтому большинство с полным правом держалось того убеждения, что **Филон** мог иметь в виду только его.

Наше временнóе определение сочинений **Филона**, таким образом, остается неприкосновенным, и мы даже лишний раз

---

[17] Смысл этого и некоторых других чисел в этой работе нам не вполне ясен. Оставляем их так, как обретаем в оригинале. — *Прим. ред.*

[18] Даже эпитет, который **Аухер** в 2 передает как *venerate* («досточтимый»), а в 72 как *honoratissime* («многоуважаемый»), согласно **Бауэру**, в армянском языке представляет собой одно и то же слово.

[19] «Александр, мой шурин и твой племянник».

получаем предостережение от того, чтобы датировать их слишком ранней порой. Ибо теперь мы видим, что Тиберий Александр на тот момент уже имел дочь, которую он — что, впрочем, по тогдашнему иудейскому обычаю могло произойти весьма рано — обручил со своим племянником. Судя по одному замечанию в его сочинении (54), он уже успел побывать послом в Риме, и одно событие, происшедшее в 12 году и относящееся к консульству **Германика**, он упоминает в cap. 27 в такой форме, что нам никак не приходится думать здесь о недавнем прошлом[20]. Несмотря на это, Александр остается для **Филона** *adolescens*[21] (8. 75), которому он противопоставляет свой авторитет зрелого человека и в начале своего опровержения обосновывает это (73) словами: *Ego non careo studio huiusmodi verborum, sed ex iuventute in hac nutritus sum disciplina*[22]. Совершенно подобным же образом **Филон** в начале Lsp. III и Congr. 74 смотрит назад, на те дни, когда он молодым человеком приступал к своим философским занятиям, а слова в *Alexandros* не могут отстоять от означенных мест слишком далеко во времени.

Тем самым, я надеюсь, достигнута окончательная ясность в отношении философского «юношеского периода» **Филона**. Нам необходимо впредь смириться с тем, что «философские» сочинения **Филона** относятся к той же жизненной поре, что и его специфически еврейские произведения.

Чаще всего соблазн вызывало сочинение о неразрушимости мира. Ибо в его основной части (20 и до конца) **Филон** попросту

[20] *Eo tempore quo de consulatu certamina proponebat* («Тогда, когда он боролся за консульское достоинство»). Этому противоречит в 52 и 58 *nudius tertius* («позавчера»). Чтобы дать представление о слонах, Aelian *Hist. an.* II 11 определенно ссылается на литературную традицию, ср. Plin VIII 2. Сочинению Александра придает индивидуальную окраску его юношески гордый и самоуверенный тон (в особенности 10. 25. 71) и частые ссылки на собственный опыт (28. 37. 51. 52. 54); сам **Филон** вообще не интересовался жизнью животных. Так что вполне вероятно, что в основе здесь лежит действительное сочинение Александра. Во всяком случае мы имеем право учитывать и принимать во внимание данные, подобные тем, что помещены в cap. 54, как относящиеся к его жизни.

[21] «Юноша» (лат.).

[22] «Я не нуждаюсь в тщательном изучении подобных слов, ведь с самой молодости я был вскормлен в этой дисциплине».

дает в собственном пересказе сочинение ученого перипатетика, который отстаивал в нем воззрение своей школы, ὅτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὁ κόσμος[23], против стоического учения о мировых периодах. Полемика всецело соответствовала собственной точке зрения **Филона**. Ведь, хотя ему и были известны богоизволенные катастрофы, такие как потоп, ему все же пришлось отвергнуть воззрение, согласно которому причиной гибели этого мира был не Бог, но простой природный процесс, а именно преобладание огня (8); экпиросис был для него μυθευομένη τερατολογία[24] (Rer. div. her. 228), и он имел особые причины бороться с ним, поскольку иные еврейские толкователи порой вчитывали его даже в Священное Писание (Lsp. I 208). Столь же чуждым для него, безусловно, было и [учение о] невозникновении мира. Однако внимания заслуживает тот факт, что вводный обзор философских учений он завершает не Аристотелем, которому он, конечно же, воздает хвалу (10) за его борьбу с механистическим мирообъяснением, а довольно пространным одобрительным отзывом о воззрении, согласно которому мир является возникшим и непреходящим, а также то, что в качестве представителя этой веры он называет не только философа **Платона** и его предшественника **Гесиода**, но также и еврейского законодателя **Моисея**, который еще много ранее учил о том, что Бог сотворил небо и землю, однако даровал им свойство непреходящести[25]. Затем (20) он приступает к основной части словами: Τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν ὁρατὸν <θεὸν>[26] αἰδοῦς προτέρους

---

[23] «Что Вселенная нерукотворна и вечна».

[24] «Ничем не обоснованные рассуждения о чудесах».

[25] В § 17 ясно, что упоминание **Гесиода** как предшественника **Платона**, точно так же как **Пифагора** (и **Океллa**) как предшественника **Аристотеля** (12), относится к плану **Филона**, тогда как, напротив, упоминание **Моисея**, а равным образом и вся организация материала берут свое начало из самой филоновой реальности. Его голос отчетливо слышится нам во введении, где он развивает свою излюбленную мысль о том, что необходимо «смыть» с себя πάθη καὶ νοσήματα («страсти и болезни»), с тем чтобы подняться от αἰσθητα («чувственных вещей») к νοητὰ («умозрительному») и к божественному откровению (!).

[26] Следует принять способ чтения **Бернея** ввиду αἰδοῦς («благочестивый трепет») и ясного намека на § 10. Традицию τὸ (τὸν V) ὁρατὸν («видимое») отстаивает **Лейзеганг** (RE 14).

τακτέον[27]. Однако, как уже сказано ранее, в сущности он представляет основания лишь для ἄφθαρτον[28], в то время как ἀγένητον[29] отступает на задний план[30]. Лишь в 52–54 (ссылаясь при этом на **Платона**!) он выводит, что видимый мир не мог иметь начала внутри времени, поскольку само оно, «согласно тем, которые имеют привычку давать определения вещам» (**Хрисипп**, SVF II 509), являет собой ничто иное как меру космического движения, а следовательно, само привязано к существованию космоса. Однако это же самое объяснение, выраженное едва ли не в тех же словах, мы читаем у **Филона** в его изображении миросотворения:

INCORR. MUNDI[31] 52

ὥστ' εὐθυβόλως ἀποδεδόσθαι πρὸς τῶν εἰωθότων τὰ πράγματα ὁρίζεσθαι χρόνον διάστηματῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐπεὶ δὲ τοῦθ' ὑγιές ἐστι, γίνεται ὁ κόσμος ἰσῆλιξ τοῦ χρόνου καὶ αἴτιος πάντων δ' ἀτοπώτατον ὑπονοεῖν, ὅτι ἦν ποτε κόσμος, ἡνίκα οὐκ ἦν χρόνος ... τούτῳ δ' ἀκόλουθον τὸ μηδὲ χρόνον ὑποστῆναι καθ' ἑαυτόν, ἡνίκα κόσμος οὐκ ἦν[33].

OPIF. MUNDI[32] 26

φησί δ' ὡς «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν», τὴν ἀρχὴν παραλαμβάνων οὐχ ὡς οἴονταί τινες τὴν κατὰ χρόνον χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ' ἢ σὺν αὐτῷ γέγονεν ἢ μετ' αὐτόν. επεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος, ...ἀναγκαῖον καὶ χρόνον ἢ ἰσήλικα κόσμου γεγονέναι ἢ νεώτερον ἐκείνου[34].

---

[27] «Из благочестивого отношения к видимому (Богу), следует сначала привести слова, которые описывают извечного и нетленного (Бога)».

[28] «Вечный».

[29] *«Извечный, нерукотворный»*.

[30] Ср. **v. Arnim**, Quellenstudien zu Philo v. Alexandria, Phil. Unt. XI, S. 2.

[31] «О вечности вселенной».

[32] «О создании вселенной».

[33] «Поэтому те, кто привык точно определить суть явлений, весьма удачно считают время промежутком в движении вселенной, и, поскольку это правильное определение, вселенная должна была возникнуть вместе со временем и является его причиной. Совершенно нелепо предполагать, что вселенная существовала, когда времени не было... Из этого вытекает, что и время не существовало само по себе, когда вселенной не было».

[34] «Когда (Моисей) пишет “В начале Бог создал небо и землю”, он под “в начале” не имеет в виду некую временную категорию, как ошибочно считают некоторые. Ведь время до возникновения вселенной не существовало: оно возникло либо с ее появлением либо после ее появления.

Вывод εἰ ἀγένητος ὁ χρόνος, ἐξ ἀνάγκης καὶ ὁ κόσμος ἀγένητος[35] из Incorr. mundi он, конечно, не может повторить в Opif.; однако на то, что это не является его собственным убеждением, он намекает также в конце другого своего сочинения, говоря: ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρειλήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν τὰς δὲ πρὸς ἕκαστον ἐναντιώσεις ἐν τοῖς ἔπειτα δηλώτέον[36]. Такое продолжение он, конечно, едва ли всерьез планировал, ибо ранее в самом сочинении позитивное представление тесно переплетается с опровержением. Тем самым, однако, он хочет дать читателю понять, что до принятия окончательного решения необходимо выслушать также доводы противоположной точки зрения и лишь затем, согласно твердой схеме *pro et contra dicere*[37], ему придется сказать себе, что произнесший последнюю реплику оказался, по мнению **Филона**, прав и во всем споре.

К проблеме возникновения мира **Филон** возвращается в первой книге о Провидении, на которой нам следует остановиться чуть долее, ибо она представляет некоторую трудность для понимания и к тому же, по всей видимости, была переработана при переводе на армянский[38]. Согласно схеме, которой следует **Цицерон** (Tusc. III), **Филон** сперва предпосылает пару силлогизмов, а затем начинает связное разъяснение, доказывая, что мир создан Богом. Этот раздел вышел довольно смутным, пожалуй, уже по вине самого **Филона**, однако здесь можно различить следующее: **Филон** исходит из наивного представления, которое попросту принимает эмпирический мир как данность, не спрашивая при

Поскольку время является промежутком в движении вселенной, то время возникло вместе со вселенной или позже, это неизбежно».

[35] «Если время нерукотворно, следовательно, и вселенная нерукотворна».

[36] «По мере своих возможностей, мы сказали о том, что мы поняли о вечности вселенной. В следующих работах нужно изложить возражения против каждого (из наших утверждений)». О παρειλήφαμεν («мы поняли») против **Бюссе** верно у **Лейзеганг** (RE 13).

[37] «Высказываться за и против» (определенного учения) (лат.).

[38] Предположение **Диля** в *Doxogr.* S. 1 ff. и **Вендланда** S. 3, о том, что Книга I, равно как и II, в своем первоначальном виде имела свободную диалогическую форму, которая была утрачена при переводе на армянский, остается, вопреки **Буссе**, *Schulb.* S. 137 вполне вероятным и может быть подкреплено также и другими наблюдениями.

этом ни о каком принципе творения. Это представление он, предварительно указав на свою последующую аргументацию, обозначает как совершенно несостоятельное, а затем расправляется с «софистическим» возражением, которое принципиально может быть поднято против идеи божественного миротворения[39]. Далее он выступает против того воззрения, что в начале существовала лишь не имеющая никаких свойств *hyle*[40], которая лишь впоследствии («благодаря божественному духу» — вставляет он от себя) смогла получить образ и свойства. Это воззрение, по его мнению, неверно понимает сущность Бога, с которой необходимо связано не только мышление, но и деятельность, реализующая его помыслы, нематериальные идеи и прообразы чувственных явлений. Если же заранее и одновременно допустить существование *hyle* и Бога, то принятие образа материей под воздействием духа как раз и будет творением настоящего благоустроенного мира (8).

Позже мы еще получим возможность убедиться в том, что **Филон** действительно склонен предполагать наряду с Богом несотворенную *hyle*. Здесь он — что явствует из понимания нематериальных идей в качестве помыслов Бога, — очевидно, следует некоему платонику, который хотел показать необходимость предположения Творца настоящего мира в любом случае. Это находит свое подтверждение в следующем. Здесь **Филон** исходит из αἰσθητὰ[41], методическую необходимость чего он продемонстрировал еще в cap. 5, затем показывает, что все отдельные явления являются возникшими и преходящими, выводит из частей заключение относительно целого и говорит, что весь пребывающий в постоянном течении и становлении чувственный мир должен иметь свою причину в самом по себе не имеющем причины истинно сущем (12). Для подкрепления этой теории он определенно

[39] Возражение состоит в том, что вера в миросотворение якобы вынуждает предположить, что до акта сотворения Бог пребывал в бездеятельном покое. Когда же **Филон** отвечает, что противники предъявляли Богу и гораздо более тяжкие обвинения, то здесь имеются в виду эпикурейцы и им подобные, которые, согласно Opif. 7, τοῦ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν κατεψεύσαντο («солгали о сплошном бездействии Бога»), вообще отрицая сотворение мира Богом. Этого, однако, не говорится прямо; возможно, что в конце 6 выпущен фрагмент текста.

[40] Греч. ὕλη — «материя».

[41] «Чувственные явления, материальный мир».

ссылается (16) на «мудрейших среди греческих философов», которые возможность вечного и самому себе равного бытия, в противоположность αἰσθητά, также допускали лишь в отношении божества (*ut perpetuo se habeat eodem modo* = ὥστε ἀεὶ κατὰ ταὐτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν[42]). Конечно, здесь он имеет в виду **Платона**, из *Тимея* которого в качестве доказательства приводит далее целый ряд мест. Также и учение о причинах, которым он завершает этот раздел (23), он определенно обозначает как заимствованное — и действительно, в основе здесь лежит аристотелевское, использовавшееся также и позднейшими платониками, различение четырех причин: ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, δι' οὗ, δι' ὅ[43]. Однако **Филон** использует это учение во благо своей веры, δι' οὗ[44] находя в Логосе Бога, и делает вывод, что сам Бог как Творец мира есть собственная причина всего сущего (*creaturarum ergo causa est deus ut creator*[45]). В точности то же самое учение он преподносит в Cher. 125–127 в качестве собственного, говоря при этом, что под δι' ὅ[46] он понимает мотив Бога, его благость[47].

[42] «Чтобы оно сохранилось навеки таким же самым».

[43] «От которого, из которого, через которого, через которое».

[44] «Через него».

[45] «Поэтому, Бог — первопричина и творец всего живущего» (лат.).

[46] «Через которое».

[47] По поводу обоих мест последним высказывался **Тейлер** (S. 28), который превосходным образом собрал воедино весь совокупный материал, однако чрезмерно гармонизовал различные воззрения. **Сенека** в *Ep.* 65, 5 говорит о принадлежности **Аристотелю** четверичного различения причин: *materia* (*ex quo*) — *opifex* (*a quo*) — *forma quae unicuique operi inponitur tanquam statuae* (= εἶδος) — *propositum* (τέλος) («Материя (из чего) — творец (кем) — форма, которая придается любому творению, как статуе (= εἶδος — образ) — цель (τέλος)») и добавляет, что **Платон**, кроме этого, в качестве пятой причины предположил идею, помысел Бога, как *exemplar* (образец) индивидуального эйдоса. Сам **Сенека**, напротив, исповедует стоическую точку зрения, признающую лишь одну причину, и приводит против эйдоса и идеи то возражение, что они даны уже вместе с *opifex* и представляют собой лишь *pars causae* (часть причины) или *instrumentum causae necessarium* (необходимое для первопричины орудие), что-то вроде напильника (13). Деление, которому следует **Филон**, сохраняет четыре причины, однако обнаруживает следы той же школьной критики, заменяя эйдос на *instrumentum* (ὄργανον). Речь, таким образом, идет о различных модификациях аристотелевского учения

Филон начинает с сотворения мира, поскольку отсюда для него непосредственно следует, ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός ἐπιμελεῖσθαι γὰρ ἀεὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον[48]. Эту взаимосвязь здесь (в 24), Филон лишь кратко намечает, обращаясь затем, как и намеревался сделать в 5, к заключению от чувственного мира к Провидению: Творческий, предусмотрительный разум, который мы всюду можем наблюдать у людей и животных, приводит нас к выводу, что та последняя причина, которая ранее показала себя в отношении разума необходимой, сама может мыслиться лишь как *pronoia*[49], как дух, который вызвал к жизни все духовное в мире и нашел свое выражение для каждого, кто желает видеть, в совершенном устроении космоса (–33). Такие аргументы знакомы нам в особенности благодаря Стое; однако мы не должны забывать о том, что впервые они появляются еще у **Ксенофонта** и могли быть усвоены любым сократиком. Если в 32 говорится, что человеческий дух состоит в симфоническом взаимодействии с божественным, то это заставляет вспомнить о **Посидонии**; однако указанный мотив звучит здесь и в cap. 40 лишь весьма приглушенно[50].

о причинах. То, что впоследствии они вновь сливаются в одно (**Theiler** 20), отнюдь не должно нас удивлять. Δι' ὃ («через которое») **Филон** понимает как «мотив» и находит его в ἀγαθότης τοῦ δημιουργοῦ («милосердие Творца»; Cher. 127). Он делает это, присоединяясь к **Платону** (*Тимей*, 29d), на слова которого он определенно ссылается в Opif. 21 (ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν — «как сказал и некий из древних, Отец добр и Он является Творцом»). То же самое, однако, говорит и **Сенека**, хотя при этом он понимает δι' ὃ не как мотив, а как *propositum* (цель) (10): *Quaeris quod sit propositum deo? Bonitas est* («Ты спрашиваешь, какая у Бога цель? Милосердие»). Следовательно, уже он смешивает различные толкования. **Филон** тем скорее может отказаться от упоминания идеи, что для него носителем мира идей является Логос. В *Ep.* 58 **Сенека** дает не различение видов бытия, а обзор того каким образом может быть осмыслено понятие ὄν.

[48] «Бог заботится о вселенной: не может быть, чтобы создатель материальной природы не заботился о том, чтобы ввести в нее закон и порядок» (Opif. 171. 10; Praem. Poen. 42, не понято **Буссе** 143). Совершенно иначе из существования богов выводит Провидение Стоя (SVF. II 1118).

[49] Греч. πρόνοια — «попечение, забота».

[50] Еще в 21 определение космоса, данное **Хрисиппом** — σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων («система, состоящая из неба, земли

В 34 затем мысль принимает новый оборот: Провидение имеет двойную функцию; оно вознаграждает покорных и наказывает противящихся, и как оно образовало этот прекрасный мир, точно так же (и это со всей грозностью ставится на вид в 36) оно — в случае, если люди впадут в полное безбожие — сможет разрушить его вновь. Эта мысль звучит здесь довольно неожиданно[51], однако она подготовлена **Филоном** еще в 23: *creaturarum ergo causa est deus ut iudex*[52].

Начиная с 37 следует вторая часть, где **Филон** стремится опровергнуть возражения против Провидения, которые могут быть предъявлены исходя из состояния видимого мира. Упоминаются (37) следующие два: a) природные феномены, такие как дождь, град и молния, поскольку они несут вред неодушевленным вещам, не имеют ни смысла, ни цели; b) среди людей блага и зло распределены несправедливо. Первое возражение обсуждается в 38–55, однако в целом довольно путано. Руководящая мысль **Филона** такова: Провидение стремится тем самым к воспитанию людей; оно поражает неодушевленную природу, дабы предостеречь людей и от зримых событий направить их помыслы к незримому Виновнику этих событий; оно стремится призвать их к исправлению, дабы отвратить истребление целого рода (особенно 38–41. 47. 52b. 54. 55). Однако тот мотив, что человек по молнии должен сделать вывод о ее Виновнике, получает свое развитие в мысли, что вообще никакое движение в мире немыслимо без духовной движущей причины, ведя тем самым к продолжению

и существ, в них находящихся»; SVF II 527, использованное также и в Incorr. mundi 4), — видоизменено в таком напрвлении: *Mundus est secundum Platonem* (!) *harmonia quaedam caeli et terrae et earum naturarum quae in ea sunt* («Согласно Платону, вселенная это некая гармоническая система из неба, земли и существ, в них находящихся»).

[51] Удивляет в частности *enim* («действительно»; 34). Возможно, при переработке армянским переводчиком что-то было выпущено? **Вендланд** (S. 11), ввиду *cum caelum et terra transierint* («когда небо и земля прейдут»; ср. Мк. 13, 31; Мф. 24, 35; Лк. 21, 33), предположил в 34 христианскую интерполяцию. Однако, как и сам он вынужден был признать в дальнейшем (*Hellenisch-römische Kultur*, S. 206), это древняя традиционная формула (ср. Mos. II 14), и cap. 34 стоит в тесной взаимосвязи с мыслью о суде в 36. 89. 90.

[52] «Поэтому, Бог — первопричина и судья всего живущего» (лат.).

и повторению аргументов первой части (ср. самого **Филона**, 51), которое снова и снова уводит от прямого пути.

Второе возражение **Филон** отклоняет с позиций стоической теодицеи, согласно которой доброго вообще не может постигнуть никакое зло, ибо его *eudemonia* (счастье) никак не затрагивается внешними вещами. Тем более любопытно видеть, что к этому непосредственно примыкает бурная полемика (77–88), направленная прежде всего против астрологического представления об *heimarmene*[53], подобно ночному кошмару тяготевшего в то время над умами и душами, однако вместе с тем обращающаяся и против стоического учения. Однако и сам **Филон** не оставляет никаких сомнений относительно существующей взаимосвязи. Предыдущий раздел 70–76 он завершил острым выпадом против дурных людей, которые злоупотребляют дарованной им Богом свободой воли (70), с тем чтобы восстать против Провидения и, словно будучи единственными существами на свете, вести жизнь, полную неправды[54]. Теперь он намерен лишить их возможности отговариваться тем, что они действовали вовсе не по свободной воле, но что ответственность за их дела ложится на *heimarmene* и на звезды (в частности 78). О том же, почему для **Филона** особенно важен означенный момент, он говорит в заключительном разделе книги (89–92), где он в буквальных выражениях вновь возвращается к мысли, высказанной в 34–36: если непослушание Провидению и скверна, происходящие не от Провидения, но от злоупотребления свободой воли, будут усиливаться и далее, тогда Провидению, несмотря на его долготерпение, не останется ничего, кроме как выступить против бунтующих тварей и уничтожить вместе с ними весь мир.

В книге можно ясно различить два мыслительных ряда. Один с очевидностью изобличает стоизирующего платоника и гласит: постоянно пребывающий в становлении и исчезновении мир явлений должен иметь свою причину в беспричинном бытии, вечно равном самому себе. Эта причина может мыслиться лишь как творческий дух, как божество (25). Ибо без предположения

---

[53] Рок.

[54] Когда **Филон** в 71 и 76 говорит о границах Провидения, он имеет в виду, что зло происходит от той свободы воли, которое само оно даровало человеку как высочайшее благо, ср. 92.

такого духа и всеобъемлющего Провидения человеческий дух, с его творческой силой и предусмотрением, остается столь же мало объясненным, как и целесообразное устроение космоса. Всякое механическое движение, всякий природный процесс в конечном итоге отсылает нас к своей причине в имматериальном, в духовном. В камне таится огонь, однако искра появляется лишь тогда, когда одаренный разумом человек извлекает ее для своих целей (55). Последний аргумент в особенности интересен. Ибо этот же самый пример использовал **Посидоний** дабы показать, что и в земле тоже присутствуют частицы огня (**Cicero** ND. II 25). Платоник воспринимает это утверждение, однако переиначивает его в целях собственной теологии. Объяснение природы **Посидония** продолжает звучать и в дальнейшем: *nam per totum mundum spargit providentia invisibilem elementorum ignem*[55] (текст по **Кониберу** у **Вендланда** 16 3); однако следующее затем продолжение: *in impiorum iudicium obrutum*[56] — ведет нас в совершенно иной мир, столь же далеко отстоящий от мира последователя Платона как и от мира **Посидония**. Здесь говорит уже сам **Филон**.

И тем самым мы подходим ко второму мыслительному ряду, который начинается с 34, однако настолько заполняет своими вкраплениями первый, что мы затрудняемся в точности определить, какое количество представленных опровержений доводов против Провидения в 37–76 действительно преследуют заявленную цель. Ведущая мысль здесь такова: «Наряду с образующим и оберегающим попечением Провидение несет также функции суда и возмездия, и при всем своем долготерпении оно может быть вынуждено выступить против *rebelles creaturae*[57] (89) и, в конечном итоге, в одной катастрофе уничтожить грешное человечество, а заодно с ним весь мир». В то, что грешащие против Бога достойны божественной кары, верят и стоики, однако они нигде не рассматривают Провидение таким образом, чтобы само оно в результате раскололось на Провидение благотворящее и карающее. Напротив, убеждение в том, что Бог в силу своей ἀγαθότης[58]

[55] «Действительно, провидение распространило по всей вселенной невидимый огонь природных элементов».

[56] «(Огонь), обрушенный как кара на нечестивых».

[57] «Непокорные создания».

[58] «Милосердие».

есть Творец, а в силу своей ἐξουσία[59] одновременно есть Господь и Судия, что он обладает некоей εὐεργέτης[60] и некоей κολαστήριος δύναμις[61], является столпом, на котором держится все здание **Филоновой** теологической спекуляции, и тем самым он следует иудейской традиции, из которой заимствует — правда, не без доли неверного понимания[62] — даже то воззрение, что обе эти функции обозначены уже в самих именах Бога: θεός[63] = Элохим, а κύριος[64] — Яхве. Он возвращается к этому разделению[65] при всяком удобном случае и подготавливает к нему также в Prov. I уже в 23 словами: *Creaturarum ergo causa est deus ut creator; corruptionis autem idem deus ut iudex*[66]. Порой и Стоя в своей теодицее также говорит о том, что природные катастрофы представляли собой божественные кары и что экпиросис влечет за собой катарсис (SVF II 1174; **Seneca** NQ. III 30, 8); однако мы наблюдаем нечто совсем иное, когда **Филон** сводит всю первую позитивную часть (34–36), а равно и все совокупное разъяснение, к угрозе мировой катастрофы, имеющей произойти вследствие человеческой греховности. Звучит совершенно не по-эллински, когда в 36 он ведет речь об *ira, qua universis elementis imminet*[67], и в еще более заостренном виде повторяет это в 90: *terrore afficietur et trepidabit elementorum*

---

[59] «Власть, авторитет».

[60] «Милостивец».

[61] «Карающая сила».

[62] В Мидраше Элохим считается носителем справедливости, Яхве же — носителем милости. Филон прочел в LXX θεός как перевод «элохим», а поскольку он выводил это слово от τίθημι (букв. «ставлю, устанавливаю»), он усмотрел в нем творческую силу и сделал из Яхве κύριος («господина») и судью (**Siegfried** 213, **Bousset-Gressmann** 351).

[63] «Бог».

[64] «Господь».

[65] В особенности Abr. 121–146 (в частности 144. 145); Lsp. I 307; Qex. II 62 ff., 68; Mut. 19–24; Mos. II 99. Однако Бог осуществляет свои наказания лишь через посредничество преданных ему (Fuga 66. 74; Qex. I 22. 23 uo).

[66] «Поэтому, Бог — первопричина всего живущего как творец; в то же время, Он является и первопричиной любого разрушения в качестве судьи».

[67] «Надвигающийся на все природные элементы гнев».

nobilitas providentiae ira conspecta[68]. Напротив, именно «день гнева Яхве» у евреев со времен пророков должен вселять страх в грешников. Правда, сам **Филон** принципиально не допускает в Боге возможности гнева, как и всякого иного аффекта (подробнее об этом далее); однако о Быт. 6, 7 он говорит (QG. I 95): *vult demonstrare excessu usurpato, quod adeo creverint hominum iniquitates, ut vel ipsum ex natura ira carentem invitarent ac provocarent ad iram*[69], а в QG. IV 65 угрожает *furor irae iniquis comparatae*[70].

Таким образом, ложным является обычное предположение о том, что **Филон** в этой книге попросту пересказал греческое сочинение о Провидении. Он действительно использует такое сочинение, однако обращается с ним вполне вольно, дополняя его, в частности, полемикой против астрологии, которую он имел возможность позаимствовать из какой-нибудь академически-скептической книги[71], и в корне преобразует его исходя из своего иудейского восприятия.

Концентрация на карающей стороне Провидения также имела своим следствием сокращения в основном замысле книги. Поэтому иные пункты, в частности действие Пронойи в образовании мира, освещаются гораздо более скупо, чем это происходило ранее, а из возражений, которые были выдвинуты со стороны

---

[68] «Величие природных элементов будет поражено страхом и вздрогнет, как только оно увидит гнев провидения».

[69] «Он хочет показать, что, когда вседозволенность достигла предела, злодеяния людские настолько размножились, что заставили разгневаться даже Бога, от природы беззлобного».

[70] «Неистовство гнева, надвигающегося на порочных». Ср. далее QG. II 54 — *ne forte iram poenamque iugiter luamus* («чтобы мы постоянно не приводили в исполнение гнев и наказание»); Mos. I 6 — ὀργὴ θεοῦ («божий гнев»), II 53 (где ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπόνηρος δίκη — «ненавидящая порочность справедливость, сидящая рядом с Богом» — влечет за собой огненные и водные катастрофы); Decal. 177 Jos. 170 — природные катастрофы как кара за усиливающееся нечестие; Lsp. II 191. В случае с потопом Божие долготерпение дает семь дней срока для покаяния и обращения (QG. II 13. 14; Exsecr. 162 ff.; ср. 2 Пет. 3, 9–10).

[71] Ср. **Wendland** 24 ff. Полемика против *heimarmene* [греч. εἱμαρμένη — «жребий, судьба»] вполне сходна (в противоположность другим толкователям!) в Rer. Div. her. 300 ff., ср. QG. I 21. Астрология и стоическая *heimarmene* связаны также в Migr. 179.

оппонентов при обсуждении природных процессов, **Филон** в I 37 называет лишь один сравнительно несущественный пункт. Это ощутил и сам **Филон** и потому во второй книге дал дополнение, имевшее целью, в частности, более точное опровержение доводов его оппонентов. На первый план здесь он ставит теодицею, к которой подходит с той же точки зрения, что и в I 56–68, однако на сей раз уже более основательно[72]. После достопримечательного краткого раздела, где он делает вывод о том, что поэты не подлежат божественной каре за свои кощунства, поскольку их следует понимать и истолковывать аллегорически, он переходит к основной части (45–112), в которой рассматривает возражения, выдвигаемые против веры в целесообразно творящее Провидение на основании тех или иных аспектов мироустройства. В строго логическом порядке он последовательно рассматривает a) (45–51) форму материи[73], b) (52–58) отношение телесного мира к *asomata*[74] (*kenon*[75], пространство и время, всеобщие понятия),

[72] II 3–33. Опровержение **Филон** начинает со ссылки на **Анаксагора**, который, всецело обратившись к философии, предоставил свои невозделанные поля для пастбищ скоту, а также на **Демокрита**, который равным образом добровольно отрекся от слепого богатства ради стяжания богатства зрячего. В V. cont. 13 он воздает хвалу терапевтам, которые взыскуют зрячего богатства и потому оставляют свои состояния своим все еще духовно непрозревшим родственникам, а тем самым — и это после упрека в адрес родственников звучит несколько неожиданно — поступают гораздо более филантропично и полезно, нежели **Анаксагор** и **Демокрит**, которых прославляют греки, поскольку они φιλοσοφίας ἱμέρῳ πληχθέντες μηλοβότους εἴασαν γενέσθαι τὰς οὐσίας («из-за неудержимого влечения к философии позволили, чтобы их имущество стало достоянием овец»). Здесь он, похоже, аккумулировал мысли из Prov., хотя также и там, по его собственному намеку в 14, ссылка на обоих философов является скорее помехой и представляет собой его собственное добавление. В русле подобной же критики по поводу DL II 6 **Анаксагора** сказано: τὰ πατρῷα παρεχώρησε τοῖς οἰκείοις («передал свои унаследованные богатства родным»).

[73] Несмотря на 46, в 48 творение из ничего обойдено стороной и обсуждается лишь воззрение *celeberrimi philosophi* («самых известных философов») **Парменида**, **Эмпедокла**, **Зенона** и **Клеанфа**, согласно которым *hyle* не является возникшей.

[74] Греч. ἀσώματα («бестелесные, бесплотные»).

[75] Греч. κενόν («пустота, пустое пространство»).

c) (59–68) строение мира и распределение элементов, d) (69–82) οὐράνια[76], e) (83–85) земное тело как обиталище живых существ, f) (86–112) μετάρσια καὶ πρόσγεια[77].

Здесь **Филон** с очевидностью строго придерживался стоического образца[78]. Даже такие сомнительные вещи, как аллегорические истолкования имен греческих богов (41) и панегирик Элладе как родине «подлинного человека» (109), он оставил здесь в неприкосновенности. Однако в наиболее существенных моментах такое следование положенному в основу образцу не расходилось с его собственными воззрениями.

Отношение к вере в Провидение имеет также и диалог **Александра**. Вопрос о том, участвуют ли *aloga*[79] в Логосе, был весьма важен для Стои, поскольку от ответа на него зависело особое положение человека, так что со времен **Карнеада** вокруг него постоянно велись ожесточенные дебаты[80]. Вполне возможно, что поводом к участию в них для **Филона** действительно послужило сочинение его племянника Александра, который выступил против стоической точки зрения, усмотрев в ней выражение человеческого высокомерия и самонадеянности. Сам **Филон** следует стоическому произведению, которое он подправляет в целях опровержения **Александра**[81]. Это произведение обнаруживает следы сильного влияния **Посидония**, который признавал за животными естественный инстинкт и известную долю разума, однако четко отграничивал их от человеческого логоса; здесь, однако, все разъяснение подчинено негативному моменту, т. е. отсутствию логоса у животных; и автор, следуя старому стоическому воззрению, усматривает в их способностях лишь благословенное действие всеобщего Провидения. Именно это было по душе

[76] «Высшее небо».

[77] «Среднее и лунное небо».

[78] То, что в 76 говорится о влиянии Луны, свидетельствует о происхождении этого плана в эпоху после **Посидония**. Этот план серьезно отличается от сочинения [неизвестного] платоника, использованного в I.

[79] Греч. ἄλογα — «бессловесные существа», т. е. животные.

[80] Ср. **Tappe** в его с. 412 названной диссертации, и мою статью «Begründung d. abendländischen Sprachlehre durch die Stoa» в Nachr. Gött. Ges., Fachgr. I N. F. III 6, S. 192.

[81] Так уже у **Tappe** S. 52.

Филону, и он заканчивает произведение предостережением от безбожия, которое не в силах распознать означенного действия и потому стирает границы между животным и человеком[82].

С особым, возвышенным положением человека связано также его четвертое философское сочинение. Постулат ὅτι πᾶς σοφὸς ἐλεύθερος[83] был для **Цицерона** (Parad. V) и **Горация** (s. II 7) парадоксом, подталкивавшим к риторическому украшательству или к сатире, однако для **Персия** (V), **Эпиктета** (IV 1), **Диона Прузского** (XIV. XV. LXXX) и даже для мужей в Писидии (эпиграмма у **Кайбеля**, **Гермес** XXIII 542) этот постулат был поистине благой вестью, освобождающей их от оков внешнего мира. **Филон**

---

[82] Ср. **Hermes** LXXVI 1 ff. В отношении сочинения **Александра Филон** в 77 без сколь бы то ни было глубокого предшествующего обоснования проводит мысль, что пчелы и пауки не развивают никакой действительной *techne* [греч. τέχνη — «искусство, умение, мастерство»] (**Seneca** Ep. 121, 22. 23). План, ходу которого он следует, подразумевал следующее: всем животным — а предварительные ступени мы можем наблюдать также и у растений — природа дала стремление к самосохранению, благодаря которому у них развиваются известные интеллектуальные способности; однако они обладают не katalepsis [греч. κατάληψις — «постижение»] вещей, но лишь темным и неясным познанием (82, ср. **Hierokles** 7, 57; **Seneca** Ep. 121, 12; **Cicero** Fin. V 23 — *confusa et incerta*, и по этому поводу мои *Grundfragen* S. 51). Поэтому у них отсутствует и систематическая разработка *katalepseis*, то есть *techne* — это Филон утверждал наперед еще в 77, — равно как и способность к построению общих понятий и заключений, а тем самым также религия и государственная жизнь (85). Их действия проистекают из одного лишь естественного инстинкта — **Посидоний** никак не имеет в виду, что животные не обладают φιλονικία («честолюбием») (87), ср. **Galen** de Hipp. et Platone p. 459 K.; они, конечно, имеют σπέρματα для развития сообразных их сущности добродетелей (88), а также, подобно растениям, природные *oikeiotis* и *allotriotis* (греч. οἰκειότης и ἀλλοτριότης — «родство; дружба» и «отчужденость; вражда»), которые движут к общественной жизни также и различные виды животных (94); однако все это суть лишь подобия человеческих добродетелей, лишь ὡσανεὶ ἀρεταί (букв.: «как будто добродетели»; ср. мое «Обоснование...», с. 194). Нравственные понятия неприменимы к ним, ведь и мы не требуем от маленьких детей ответственности за их поступки (96). В них действует не *scientia deliberativa* (= λόγος βουλευτικός — «взвешивающий разум»), но то влечение, которое заботливо и предусмотрительно вложила в них природа (97).

[83] «О том, что каждый мудрец свободен».

приводит традиционные аргументы Стои, однако при этом многократно указывает, что истинный σπουδαῖος[84] есть одновременно друг Божий, который «имеет своим водителем одного лишь Бога» (20. 62); в одном месте, попутно заведя речь и об олимпийских богах[85], он все же непосредственно после этого дает авторитетную ссылку на еврейского законодателя, чьи слова цитирует и в иных местах указанного произведения, истолковывая их точно так же, как и в своих чисто еврейских сочинениях[86]. Итак, как римляне всюду вставляли своего *vir bonus*[87], так и **Филон** неизменно подставляет своего еврейского богобоязненного праведника вместо стоического мудреца. В заключительном слове своей книги он определенно признает себя сторонником ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν[88] и называет ее οὐ Ζηνώνειον μᾶλλον ἢ πυθόχρηστον τέλος[89]; однако мы еще увидим, что это определение цели, как и ὀρθὸς λόγος τῆς φύσεως[90], на который он ссылается в 62 и 46, весьма удобно сходится у него с еврейским идеалом верности Закону, и отнюдь неспроста в 57 он, словно бы мимоходом, упоминает о том, что **Зенон** позаимствовал одну догму из иудейского Закона.

Явным отклонение от стоической линии греческому читателю должно было представиться то, что **Филон** в одной из вставок, заполняющей собой почти половину всего трактата (62–130), стремился показать, что такие σπουδαῖοι никоим образом не являются редкостью: их, по его мнению, можно было найти у варваров и у эллинов как прежде, так и в настоящее время. Несомненно также, что читатель догадывался о том, куда именно клонит автор. Ибо вершиной всего раздела является изображение

---

84 «Стремящийся к совершенству».

85 42 («олимпийский», правда, для **Филона** чаще всего означает то же что и «небесный»).

86 В 43 ср. Migr. 84 и в 57, особ. L. all. III 88 f., Исх. 17, 12 в 29 истолковывается совершенно так же как L. all. III 45. Относительно 68 сравн. Virt. 183, к 69 Somn. II 67; **Hilgenfeld**, Ztschr. Wiss. Theol. 1888, 49 ff.

87 «(Нравственно и умственно) благородный человек» (лат.).

88 «Жить по законам природы».

89 «Цель не Зенонова, а, скорее, предписанная пифийским оракулом».

90 «Правильный разум природы».

существующего на еврейской земле целого сообщества ессеев, которые осуществляют в своей жизни греко-иудейский идеал[91].

Также и «философские сочинения», следовательно, никак не опровергают еврейской духовной основы автора. Но все же дистанция от прочих трудов **Филона** здесь настолько велика, что мы ожидаем объяснения. Множество факторов могли оказать здесь совместное воздействие. Еще в древности было весьма хорошо известно, что проще и удобнее всего овладеть чужим духовным миром, передав его в собственной форме. **Гален** переработал для себя логические произведения **Хрисиппа**, хотя отнюдь не являлся сторонником их содержания (XIX 43). Точно так же **Филон** мог поступить с перипатетическим сочинением о вечности мира, тем более, если при этом он, как и **Цицерон**, намеревался ознакомить с его содержанием своих соотечественников. Далее, **Филон** и в свои чисто иудейские сочинения неоднократно и в неизменном по сути виде включал те или иные философские трактаты (например, Zetema εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός[92] (Plant. 142–177) и скептическую апологию ἐποχὴ[93] (Ebr. 171–205). То, что также и П. ἀφθ. κόσμου[94] теснейшим образом связано с проблемами П. κοσμοποιίας[95], мы уже видели; однако здесь предмет был столь важен, а материал столь велик, что речь могла идти лишь о монографии. Еще важнее то, что **Филон** всегда в высокой степени принимает во внимание тот круг читателей, для которого он пишет. Предполагая в своих аллегорических комментариях читателя, хорошо знакомого с текстом Писаний, он в то же самое время для греков, не знающих Библии, излагает жизнь **Моисея** в доступной для них и ориентированной на их литературный вкус, форме — здесь он не стесняется даже снабдить **Моисея** греческими учителями (I 21), — а в своих разъяснениях стихов Закона он с очевидностью рассчитывает на прозелитов либо имеющих стать таковыми (Lsp. I 51. 308, ср. Virt. 108. 179. 219). Он обращает свою апологию к противникам иудаизма (Euseb. VIII 5. 10)

[91] Об идеалистическом изображении ессеев см.: **Bauer**, RE Suppl. IV, S. 390 ff.

[92] «Вопрос о том, может ли мудрец напиться».

[93] Имеется в виду приостановка всех метафизических высказываний.

[94] «О вечности вселенной».

[95] «О создании вселенной».

и здесь повторяет (VIII 10, 18) с небольшими изменениями то идеализирующее изображение ессеев, которое он дал в QOPrL. В философских сочинениях, правда, он имеет в виду не языческих противников иудаизма, но, скорее, своих соотечественников, которые предались греческой философии и ищут в ней прежде всего обоснования для собственной склонности к вольнодумству и скепсису. Их **Филон** стремится побить на их же собственном поле, показывая, что под философией подразумевается не более чем то идеалистическое направление, которое с представлением Платона о божественной сущности связывает стоическую веру в Провидение и в единственную в своем роде высоту и нравственное предназначение человека.

Это теперь и является тем мостом, который возвращает к иудейской вере в Бога в том виде как ее понимает **Филон**. Предположение **Вендланда** (S. 86) о том, что **Филон** преследовал здесь специальную цель оказать влияние на своего племянника **Александра**, имеет множество подтверждений своей правильности. Правда, **Филон** не добился в своем намерении успеха. Даже угроза грядущим судом не смогла предотвратить отпадения **Александра** от отеческой веры.

Однако самая глубокая причина своеобразия этих сочинений лежит во внутренней раздвоенности самого **Филона**, ведущей к тому, что в его произведениях находит свое выражение попеременно то одна, то другая половина его существа.

II. ЭЛЛИНСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ИУДЕЙСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ В ТРУДАХ ФИЛОНА

Филон хочет κατὰ Μωυσῆν φιλοσοφεῖν[96]. Себя и своих сторонников он называет γνώριμοι καὶ φοιτηταὶ либо θιασῶται Μωυσέως[97] (ср. Указатель **Лейзеганга**). Это говорит о том, что сознательно ищет сравнения с греческими философскими школами. Без стеснения

[96] «Философствовать согласно Моисею».

[97] «Ученики и приверженцы» (...) «последователи Моисея».

он и **Моисея** также ставит в один ряд с «другими» или «эллинскими» философами (Abr. 13; Gig. 6; Plant. 14). Однако одновременно он весьма четко проводит разделительную черту не только в отношении безбожных эпикурейцев и атеистов, но и в отношении греческой философии в целом. Ибо, по его мнению, **Моисей** — гораздо более древний философ, у коего греки позаимствовали свои лучшие постулаты[98], и он далеко превосходит даже **Сократа** и **Платона** (V. cont. 57–63). Он один принес миру истину, [дающую возможность] лицезрения единого Бога. На этом также покоится и уникальное положение еврейского народа. Чего греческие философы не смогли достичь, несмотря на свои горячие усилия, то иудеи обретают благодаря Закону и нравственности — а именно, познание последней причины всего сущего, которое оберегает от поклонения ложным богам (Lsp. II 166; Virt. 65; Fr. II p. 654 M.).

Высказывания **Филона** о греческой философии имеют разный настрой и тон в зависимости от руководящей им в тот или иной момент взаимосвязи и тенденции. Его принципиальная позиция яснее всего проступает в сочинении *De congressu eruditionis gratia*[99]. **Филон** намерен здесь дать аллегорическое истолкование истории Авраама, который сперва с согласия Сары рождает одного сына от Агари, а затем — еще одного от самой Сары. Сару он истолковывает — вероятнее всего, следуя чьему-то предшествующему примеру — как ἀρετὴ[100] и σοφία[101], Агарь же — как ἐγκύκλιος παιδεία[102], которую дух хоть и должен познать первой, однако всегда будет рассматривать как служанку. Это ведет к более

---

[98] Так, напр., **Моисею** принадлежит стоический постулат ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν («что только прекрасное является благом»; QG IV 167), а также учение **Гераклита** о противоположностях (Rer. div. her. 214; ср. QG III 5; **Bousset**, Schulb. 23 ff.); греческие законодатели тоже учились у него (Lsp. IV 61), и именно к нему восходит представление об омывающем Землю океане (Opif. 131), и т. д.

[99] «О соитии для предварительного обучения» (лат.).

[100] «Добродетель».

[101] «Мудрость».

[102] «Всестороннее образование». Сара и Агарь весьма часто толкуются подобным образом, напр. в QG III 19: *Nam studium encyclicae disciplinae diligit copiam scientiae, et copiosa scientia tamquam ministra est virtutis* («Освоение начального всестороннего образования любит обилие знаний, а обилие знаний является слугой добродетели»).

подробному исследованию отношения элементарного образования и специальных наук к философии, в котором **Филон**, в особенности начиная со 140, опирается на стоический образец. Здесь он отделяет *technai*[103], а именно грамматику, музыку, математику, от *epistemai*[104], кладя при этом в основу (141) хорошо известные стоические дефиниции: τέχνης μὲν γὰρ ὅρος οὗτος σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον... ἐπιστήμης δὲ κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου[105] (SVF II 95). Начиная со 145 он более точно определяет отношение обеих дисциплин друг к другу, причем на место *epistemai* вступает философия. Во-первых, *technai* имеют строго ограниченную отдельную область, тогда как философия имеет в качестве своего предмета всю вообще природу, а потому объемлет собой также и *technai* с их частичными познаниями и способна давать им определения. Во-вторых, *technai* исследуют лишь данные феномены, тогда как философия восходит к ἀρχαὶ[106] и σπέρματα[107], к принципам. Так, математика имеет дело с геометрическими фигурами, грамматика с чтением, письмом и истолкованием текста; однако то, что представляют по своей сути точка и линия, части речи, предложения и суждения, — все это определяет только философия. Лишь она спрашивает о том, что лежит в основе феноменов.

Как давно уже было отмечено[108], эти постулаты весьма тесно соприкасаются с *Ep.* 88 **Сенеки**, который обращался к этой же самой проблеме в споре с **Посидонием** и, во всяком случае, соглашался с ним в том, что специальные науки суть «служебные», вспомогательные дисциплины (*ministrae*[109]) философии (25), той принципиальной науки, которая не только описывает и исследует

[103] Греч. τέχναι, здесь — «общие науки».

[104] Греч. ἐπιστῆμαι, здесь — «специфические, углубленные науки».

[105] «Цель общих наук заключается в налаженной системе взаимодействующих друг с другом знаний для достижения чего-то практического и полезного... в то время как знания от специфических наук точные и безошибочные, отвлеченные и неизменные».

[106] «Начала».

[107] Букв.: «зачатки».

[108] **Mathilde Apelt**, Comm. Jen. VIII 118–121 (также по этому вопросу Berl. Phil. Woch. 1909, 935 ff.), **Bousset**, Schulb. 105 ff.

[109] «Слуги» (лат.).

отдельные феномены, но и вскрывает последние причины[110]. Также и **Филон**, безусловно, в конечном итоге восходит к **Посидонию**, и это подтверждается тем, что еще ранее, в § 79, мы читаем: ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων[111]. Ибо это буквально то же, что **Секст** (IX 13, SVF II 36) преподносит в качестве общего стоического учения, однако с добавлением καὶ τῶν αἰτίων, которое мы с уверенностью можем определить как специально поседонианское. Однако затем **Филон** продолжает: γένοιτ' ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δουλη σοφίας[112], и тем самым взаимное отношение того и другого смещается. Ибо теперь София есть уже более не завершение философии, но отличная от нее по своему существу высшая сила, использующая ее как вспомогательную дисциплину. Правда, **Филон** лишь намечает здесь то, что видится при этом его мысленному взору, добавляя, что хотя философия и учит об энкратейе, однако эта последняя получает более высокое достоинство, будучи практикуема во славу Бога. Но другие сочинения вносят здесь ясность. Отношение философии к мудрости он объясняет точно так же как в нашем месте Somn. I 205. Ибо и там философия также ставится в один ряд со специальными науками — грамматикой, математикой, музыкой и риторикой, — и все они равным образом служат ἐραστὴς σοφίας[113], который, подобно Веселиилу, ходит «под сенью Божией»[114]. О сущности самой σοφία мы лучше всего можем узнать из того, что **Филон** говорит далее по поводу аллегорического истолкования истории Авраама — это его излюбленная тема. Путь Авраама, являющийся образцовым и типичным для верующего, символизируется прежде всего переменой имени. Его первоначальное имя — Аврам, πατὴρ

---

[110] **Reinhardt**, *Poseidonios* 50, ср. **W. Richter**. *L. Annaes Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie.* Muenchen 1939. S. 42 ff.

[111] «Ведь философия — слуга мудрости, а мудрость — это полное познание божественного, человеческого и причин обеих этих сфер».

[112] «Пусть будет так: основные знания в музыке являются слугами философии, так философские знания являются слугами мудрости».

[113] «Страстный любитель мудрости».

[114] Ср. L. all. III 167 и QG III 24: *cuius sapientia, eius sunt et omnes encyclicae disciplinae* («мудрецу принадлежат все дисциплины, составляющие основы всестороннего образования»).

μετέωρος[115], поскольку он предан спекуляции о μετέωρα[116] и натурфилософии в целом, позднее он получает имя Авраам = πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς[117] как символ *nus*[118], который порождает λόγος προφορικὸς[119] и в качестве ἐκλεκτὸς[120] становится σοφὸς[121], когда от созерцания ὁρατὸς κόσμος[122] обращается к созерцанию νοητὸς[123] и к Богу[124]. Однако в аллегорическом истолковании нуждаются также путешествия Авраама, и здесь возникает еще одна, промежуточная, стадия. Ибо прежде чем Авраам из Халдеи, родины натурфилософии и астрологии, достигает своей окончательной родины, ему по воле Божией некоторое время приходится жить в Харане. Харан же означает τρῶγλαι[125] и символизирует собой чувства, которые служат уму в качестве пещер и лазов, из пространства которых он постигает внешние вещи[126]. Глубинный же смысл этого путешествия состоит в том, что Авраам отвращается от спекуляции о небесных предметах и сосредоточивается на ближайших вещах и γνῶθι σαυτὸν[127], и здесь как раз изучение окружающих αἰσθητὰ побуждает его задаться вопросом об их происхождении и возвести их к духовной, божественной причине[128]. Правда, противопоставление μετέωρα и αἰσθητὰ выглядит нелогичным,

---

115 «Отец звездный».

116 «Звездное пространство».

117 «Отец избранного народа».

118 Греч. νοῦς — «ум, разум».

119 «Вслух произнесенное слово».

120 «Избранный».

121 «Мудрец».

122 «Видимая вселенная».

123 «Умозрительный».

124 Mut. 66 ff.; Abr. 60 ff., особ. 82 Cher. 3 ff. (здесь также Сара–Агарь); L. all. III 83. 84; QG III 43.

125 «Отверстия» (нор).

126 Migr. 188; Abr. 72; Fuga 45; Somn. I 41. 55, объяснен(о) через ὀπαί («отверстия»), технически употребляемым у греков наряду с θυρίδες («дверцы») (Plant. 169; Fr. II p. 666; QG II 34, ср. 3) и πόροι («проходы»; *foramina* в QG. II 3).

127 «Познай самого себя».

128 Migr. 176 ff.; Abr. 68 ff.; Somn. I 41 ff. 161; Rer. Div. her. 97–99; Congr. 49.

определение чувственного познания — не единообразным[129], а их соединение с самопознанием не проведено органически. Каким образом **Филон** пришел к этому истолкованию пребывания в Харане, мы можем видеть из того, что по ходу истолкования он дважды (Migr. 195; Somn. I 57) цитирует стих Одиссеи δ 392: ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται[130]. Ибо это именно тот стих, которым **Сократ**, согласно традиции, обосновывал свой отказ от натурфилософии и сосредоточение на близлежащей задаче — этике (D.L. II 21). Троичное деление, таким образом, вызвано, прежде всего, необходимостью истолкования трех мест поселения **Авраама**, а в истолковании его среднего местопребывания принимало участие также воспоминание о ходе развития греческой философии (D.L. I 18). Сюда добавляется и весьма распространенная «гностическая» мысль о том, что познание человеческой сущности есть предварительная ступень для γνῶσις θεοῦ[131] (**Kroll**, Herm. Trism. 372). Однако решающим для **Филона** остается то, что **Аврааму** в своем развитии пришлось пройти разные стадии и что, хотя его «странствие» и означает движение к цели, та родина, которую он в конечном итоге обретает, в своем существе отличается от всех его прежних мест пребывания. Ибо если «халдею» был известен лишь зримый мир и, даже живя в стране Харан, **Авраам** все еще пребывал в путах *aisthesis*, то под конец он все же достигает мира νοητὰ[132] и приходит к лицезрению истинного Бога.

Итак, под предварительными стадиями, которые проходит в своем развитии **Авраам**, нам следует мыслить себе греческую философию[133]. Эта последняя таит в себе опасности, и когда

---

[129] Migr. 185–188 выводит изучение αἰσθητὰ ко вседвижущему и всенаправляющему духу. Это восходит к сфере Prov. I (ср. места, в которых воздается хвала глазу, поскольку он побуждает к занятиям философией: Abr. 147 ff.; Lsp. III 187 ff., в особ. 191; Fr. II p. 666); напротив, в 190–191 подъем в чисто филоновском духе совершается благодаря тому, что νοῦς высвобождается от αἰσθητὰ.

[130] «Что в твоем доме плохого или хорошего было тогда».

[131] «Познание Бога».

[132] «Умопостигаемых».

[133] Кроме стиха Одиссеи ср., напр., Cher. 4.

Филон говорит о халдеях или χαλδαΐζοντες[134], сама собой напрашивается мысль о том, что астрономия и астрология, будучи предоставлены сами себе и пребывая на своей собственной почве, удерживают от познания νοητὰ и ведут к обожествлению зримого мира в культе звезд. Однако сама по себе та φυσιολογία[135], в которой подвизается наш πατὴρ μετέωρος[136], — «знак хорошего природного расположения и души, созданной рождать истину»[137], а сократическое γνῶθι σαυτὸν — предпосылка для подъема к сверхчувственному миру. Ведь по существу πάντες οἱ περὶ τὰ μαθήματα καὶ τὴν ἄλλην φιλοσοφίαν διατρίβοντες[138] ищут истины и Бога (Lsp. II 165) и устремляются ввысь к небесным явлениям, повинуясь естественному влечению (Lsp. I 37). Однако философия, равно как и частные науки, обретает ценность лишь в том случае, если остается служанкой, предоставляя себя в услужение истинной, **Моисеевой** философии, ибо сама по себе она не способна достигать полного познания (Fr. II p. 654).

Дабы показать, сколь мало философия может приходить к такому познанию, в *De ebrietate*[139] **Филон** предпринял целое скептическое исследование, где оспаривалась возможность какого бы то ни было познания вообще[140]. Однако и в сочинении о странствованиях Авраама он в 136 ff. также с язвительной насмешкой обрушивается на философов, которые не понимают даже человеческой природы и, тем не менее, тешат себя мыслью о том, чтобы постигать небесные вещи, и, идя в своем надмении еще дальше, μὴ μόνον ὅ ἐστιν ἕκαστον εἰδέναι σαφῶς ἐπιφάσκοντες, ἀλλὰ καὶ τὰς αἰτίας

---

[134] Последователи халдейского учения.

[135] Наука о физиологических процессах.

[136] См. выше прим. 112

[137] Mut. 68; Ebr. 91 среди способностей мудрого упоминаются также φυσιολογία и μετεωρολογικὴ (изучение физиологических и метереологических процессов), ср. QG. III 43 p. 214. Согласно Migr. 184 ff., Бог намерен поучать даже χαλδαΐζοντες («халдействующих»)

[138] «Все, кто спорит о математических науках и об остальных отраслях философии».

[139] «О пьянстве» (лат.).

[140] Ebr. 171–206. v. **Arnim**, Quellenstudien zu Philon, Phil. Untt. XI 53-100; Brehir 209.

προσαποδιδόναι διὰ θρασύτητα τολμῶντες[141]. Это прямо и осознанно направлено против данного «этиологом» **Посидонием** определения σοφία[142], ибо здесь **Филон** касается решающего для него пункта. Ведь последняя причина есть Бог, которого он охотно называет просто τὸν αἴτιον[143], и даже τὸ αἴτιον[144] или τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτίων[145]: познание причин означает, таким образом, богопознание, а оно недоступно для философии.

Безусловно, к богопознанию — и в этом заключается оборотная сторона **Филонова** скепсиса — существует надежный путь. Однако он ведет отнюдь не через человеческую рефлексию. В той мере, в какой Бог в своей сущности вообще постижим для человека — и нам вскоре придется вести речь на данную тему, — это происходит лишь там, где Бог сам открывается предназначенному для этого и снискавшему его милость человеку. Мудрость — это лицезрение Бога, и она — не достижение человеческого рассудка[146], но дар самого Бога, «небесный дождь», орошающий наше сердце[147]. Человек должен иметь внутри себя определенные

---

[141] «Те, которые не только утверждают, что знают истину о вселенной, но еще в своем самомнении смеют уверенно высказаться об ее первопричинах».

[142] Кроме Congr. 79, он цитирует QG. I 6 III 43. Герметический **Асклепий** также констатирует в приводящем на ум **Посидония** разделе Apul. P. 47, 11 Th.: *causas quae verae sunt pervidere non potest.*

[143] «Являющийся причиной; виновник».

[144] «Причина».

[145] «Самое древнее начало причин». Особенно Cher. 125; Post. C. 14; Ebr. 75; ср. L. all. III 73: ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα («Бог милосердия — имя первопричины»).

[146] Post. C. 101: **Моисей** как философ идет тем царским путем, на котором водителем выступает не человеческий рассудок, но слово Бога; ср.: Gig. 64; Migr. 146; Deus imm. 144. 159; L. all. III 100; Pr. Poen. 40 ff. (Иаков узревает Бога без всяких философских заключений).

[147] L. all. II 32: θεοῦ τῇ ἑαυτοῦ χάριτι γλυκὺ νᾶμα ἐπιχέαντος τῇ ψυχῇ («Бог по своей милости льет в мою душу сладкий ручей»). Та же самая картина в Fuga 138. 166: εὗρε σοφίαν ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν («он нашел мудрость, свыше орошаемую»), от αὐτομαθής («самоучки») **Исаака** (?) — Conf. 127; Migr. 40; Congr. 35. Сравнительный материал из гнозиса (в противоположность коему, однако, **Филон** акцентирует историческое откровение) см. у **Кролля** 350 ff.

предпосылки к мудрости, а потому греческие понятия φύσις, μάθησις, ἄσκησις[148] имеют свое оправдание[149]. Однако гораздо более важным, нежели интеллектуальная подготовка, является то, чтобы человек освободился от всех чувственных влияний, чтобы его душа «вышла из самой себя» и стала целиком и полностью сосудом Бога. **Филон** описывал это состояние такими выражениями как θεία κατοκωχὴ[150] и κορυβαντιᾶν[151], которые давно уже успели проникнуть в греческую философию из оргиастических культов[152]. Однако этот «экстаз», о котором позже мы еще будем говорить подробнее, — это не платоновская θεία μανία[153], когда свободно развиваются содержащиеся в самой человеческой душе божественные силы, и это не *unio mystica*[154] или обожение человека в мистерийном смысле; скорее, перед мысленным взором **Филона** стоит энтузиазм ветхозаветных пророков, которых «древние (1 Цар. 9, 9) называли видящими, так как те могли видеть Бога» (Rer. div. Her. 78; Deus imm. 139; Migr. 38), и которые в состоянии одержимости Богом не говорили ничего личного, но становились звучащими инструментами, всецело передающими божественное слово, в то время как их собственный рассудок покидал их, уступая место θεῖον πνεῦμα[155]. Такой энтузиазм можно встретить и в наши дни; однако прежде всего в качестве Божией благодати он выпал на долю святым мужам древности, не только пророкам в самом строгом смысле, но также Аврааму и другим[156]. Однако величайшим из всех пророков, благодатным носителем

---

[148] «Природа», «учение», «упражнение, практика, образ жизни».

[149] Index 843. Авраам приходит к мудрости через *didaskalia*, Иаков — через *askesis*, Исаак же — αὐτηκόῳ καὶ αὐτομαθεῖ τῇ φύσει («по природе, прислушивающейся только к самой себе и наставляющей саму себя»); Somn. I 168; Fuga 166–176; Jos. 1 Abr. 52.

[150] «Божественное исступление».

[151] «Неистовствовать в мистическом исступлении».

[152] Index 447 и 463 Ср. *особ.* Rer. Div. her. 69. 249.

[153] «Божественное безумие».

[154] «Мистическое слияние» (лат.).

[155] «Дух Божественный» — Lsp. IV 49; Rer. Div. her. 258. 259; QG. I 42 III 9; ср. прим. 152. Здесь у **Филона** также против гнозиса выступает исторический момент и иудейская традиция.

[156] Rer. Div. her. 249 ff. Подробнее об этом см. далее.

божественной мудрости был **Моисей**[157], через коего Бог непосредственно говорил со своим народом. Поэтому и его писания не являются человеческой речью, но представляют собой χρησμοὶ[158] и λόγια θεοῦ[159] (Decal. 15; Mos. II 188 и во всех прочих местах). И в этом заключается глубочайшее различие **Моисеевой** философии от эллинской. Она имеет не только иное содержание, поскольку ведет к лицезрению истинного Бога, но также и совершенно иное возникновение. Ибо она основывается не на человеческом познании, подверженном множеству заблуждений и недостаточном, но на откровении Бога, которое в самом себе несет абсолютное ручательство за свою истинность[160].

Со стороны же человека божественному откровению соответствует не тщеславное самомнение, οἴησις[161], желающее надеяться на себя, но вера, которая безоговорочно и без всяких раздумий полагается на слово Бога, такая вера, которую показал нам своей жизнью[162] архегет еврейского народа **Авраам** (Быт. 15, 6), — вера, которая надежнее всякого знания[163], которая единственно представляет собой неложное и прочное достояние человека и которая дает ему уверенность в уповании на Всемогущего на всем его жизненном пути (Abr. 268 ff.; Migr. 171). Вера — основа всех добродетелей, лучшее, чем владеет человек, она — «олимпийское достижение» духа (Virt. 216; L. all. III 228; Rer. Div. her. 93). Таким образом, *pistis*[164], которой не отведено никакого места в греческой философии, является средоточием мышления **Филона (Bousset-Gressmann** 447).

---

[157] Mos. II 6, ср. 188; τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δὶ ἑρμηνέως τοῦ θεῖου προφήτου ...τὰ δ' ἐκ προσώπου Μωυσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος («Слова от Бога переданы через пророка Божьего... слова от Моисея, воззвавшего к Богу и одержимого»; Plant. 39.

[158] «Ответы оракула».

[159] «Слова Божие».

[160] **Heinemann** 475 ff.

[161] «Мнение».

[162] Abr. 262 ff.; L. all.III 228 .

[163] Постоянный эпитет, сопровождающий πίστις («вера»), [у **Филона**] — βέβαιος («надежная»), что, согласно стоическому определению, является знаком ἐπιστήμη («точной науки»).

[164] Греч. πίστις — «вера».

Итак, греческая философия по своему предмету, а равно по своей сущности и прорисхождению стоит гораздо ниже **Моисеевой**. Более того, она сама зависима от **Моисея** и училась у него. Таким образом, она может приносить пользу в качестве служанки, как пропедевтика и вспомогательная дисциплина, и **Филон** видит себя полностью вправе заимствовать из нее то, что представляется ему созвучным с учением **Моисея**. И здесь он себя никак не ограничивает, даже в сфере, всецело принадлежащей еврейской философии, т. е. в теологии.

Ибо сам Бог, которого исповедает **Филон**, — это уже более не Яхве древней народной веры. Поразительно отвращение, с которым **Филон** всякий раз настаивает на том, что не существует кощунства страшнее, нежели буквально понимать слова Священного Писания, полагая, что Бог ходил по земле, что он имеет руки и ноги, чувствует и говорит как человек: ἀσεβῶν αὗται μυθοποιίαι λόγῳ μὲν ἀνθρωπόμορφον ἔργῳ δὲ ἀνθρωποπαθὲς εἰσαγόντων τὸ θεῖον[165]. Ведь все сочинение Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον[166] посвящено доказательству того, что на основании ἐνεθυμήθη ὁ θεός[167] из Быт. 6, 7 никак нельзя предполагать в Боге перемену настроения или, паче того, раскаяние. Тем самым, безусловно, прежде всего завершается та линия развития, которая наметилась в иудаизме уже в эпоху пророков, и, возможно, уже сам перевод חוּר через ἐνεθυμήθη в LXX также является тенденциозным. Однако 1 Сам. 15, 35 в LXX неосмотрительно допускает μετεμελήθη[168], и сам **Филон** в своем сочинении с очевидностью адресуется к тем своим единоверцам, которые все еще буквально истолковывают Писание (особ. 52. 61 ff.). Сам же он исповедует то убеждение, что, в противоположность непрестанному течению и преходящести чувственных явлений[169], Бог есть вечно постоянное, неспособное к страданию,

[165] «Басни же нечестивцев, которые изображают божество человекоподобным в словах и с человеческими страстями в действиях». См.: Deus imm. 59, ср. уже 20 ff.; Post. C. 1 ff.; Sacr. A. et C. 94. 95; L. all. I 36; и места в Index s. ἀνθρωπόμορφος («человекообразный»); «О гневе Божием», с. 8.

[166] «О невозмутимости божества».

[167] «Бог разгневался».

[168] (Бог) «раскаялся».

[169] Deus imm. 173 ff., ср. Jos. 125 ff.

неизменное Ὄν[170], возвышающееся не только над всем, что свойственно человеку, но и над пространством и временем[171]. Это платоновское представление о Боге, которое в ту эпоху начало овладевать широкими религиозно настроенными кругами[172]. Если же его чувство особенно противится предположению в Боге гнева, раскаяния и ревности, то здесь можно ясно видеть, насколько глубоко во всеобщее сознание проникло стоическое учение о том, что все аффекты являются признаком слабости и даже несоединимы с сущностью совершенного человека, а сходство со стоическими терминами не оставляет никаких сомнений в том, что он испытывал серьезное влияние с этой стороны[173]. Совершенство Бога, как и совершенство мудреца, покоится на стоической гомологии и апатии (Abr. 202).

Конечно, подобные вещи о Боге говорятся в самой Библии. Однако для **Филона** это не более чем педагогический прием, берущий во внимание способности восприятия немощного человека. Ведь **Моисей** определенно говорит о Боге во Втор. 1, 31: «Он будет воспитывать Своего сына как человек». Но для более глубокого взгляда предназначены слова Чис. 23, 19: οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός[174].

Если, однако, мы должны признать Бога свободным от всех и всяческих человеческих черт, то отсюда вытекает, что божественная сущность для нас непостижима и еще того менее может быть высказана словами[175]. Конечно, мы будем способны делать те или иные выводы из чувственного мира, мы сможем — вместе с **Платоном** — сказать, что пребывающие в постоянном становлении и исчезновении явления должны иметь свою причину

---

[170] «Сущее».

[171] Deus imm. 31. 32; Conf. 136; Post. C. 5 ff.; QG. IV 26; QEx. II 45; о времени также Opif. 26 (вверху с. 417).

[172] **Kroll** S. 10 ff.

[173] «О гневе Божием», с. 8. 9.

[174] «Бог не таков, как человек». См.: Deus imm. 53. 54; Somn. I 237; Fr. II p. 669; QG. I 55 (= *Новооткрытые фрагменты*, с. 36) II 54; Mos. I 283.

[175] Mut. 13. 15: τὸ ὄν ἄρρητον («невыразимое сущее»), где, конечно, заметен иудейский страх перед произнесением имени Бога. Ср. L. all. III 207 Index, см. ἄρρητος и ἀκατάληπτος («невыразимое» и «недоступное пониманию»).

в самом по себе беспричинном, неизменном бытии[176]. Мы охотно согласимся с *«лучшими философами»*, т. е. со стоиками, *если* они из порядка и целесообразности мира сделают заключение о существовании духа, который все создал сообразно своему замыслу[177]. Однако мы будем ясно осознавать, что исходим лишь из следствий, которые вынуждают нас к предположению о существовании Бога, но при этом никоим образом не можем проникнуть в его сущность[178].

Эти воззрения также подготовлены духовным утончением иудейской религии, и **Филон**, конечно же, был не первым, кто истолковывал в этом смысле Исх. 33, где даже **Моисей** на просьбу к Богу открыть для него свою сущность, получил ответ (23): ὄψῃ τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεταί σοι[179] (Mut. 7 ff.; L. all. III 100 ff.; Post. C. 16; Fuga 164 и в особенности Lsp. I 47 ff.). Пребывая на почве собственной религии, он даже возражает грекам, что выше, нежели любые рациональные выводы, стоит непосредственное боговидение, которое, в той мере в какой это допускает человеческая способность восприятия, сам Бог даровал людям, снискавшим его особую милость, таким как **Моисей** или «боговидец» Израиль (L. all. III 100; Praem. Poen. 44; QG. III 42 *ostendet se eo, non sicut in se est — id enim fieri non potest —, sed in quantum visus videntis ipsam virtutem intelligibilem assequi poterit*[180]). Однако вместе с тем он все же делает ссылки на греческих философов, без сомнения, пребывая всецело под влиянием религиозного направления, обозначившегося для нас приблизительно с середины первого

---

[176] Prov. I (вверху с. 419).

[177] L. all. III 97 ff. 100; Praem. Poen. 40 ff.; Lsp. III 187; Abr. 147; ср. QG. II 34; Fr. II p. 669.

[178] Virt. 215 об **Аврааме**: οὐ πρότερον ἀνῆκεν ἢ τρανοτέρας λαβεῖν φαντασίας, οὐχὶ τῆς οὐσίας — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον — ἀλλὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ καὶ προνοίας («И он не прекращал искать, пока не пришел к более четкому пониманию — не его сущности, ибо это невозможно, но его существования и провидения»), ср. Post. 169; Lsp. I 32. 41 ff. 46; QG. IV 8.

[179] «Увидишь то, что позади меня (т.е. последствия от моих действий), но не сможешь увидеть мое лицо».

[180] «Он покажет Себя ему (Израилю), но не в своем истинном виде, ведь Он не находится в мире становления: скорее, глаза смертных смогут увидеть (только) Его умозрительную добродетель (через Его видимые дела)».

дохристианского столетия, которое, в качестве реакции на эллинистический материализм, вновь обратилось к **Платону**, вместе с ним занималось поисками истинно сущего в имматериальном и, в частности, освободило божество из рамок мира явлений, из пространства и времени, поместив его в недосягаемую даль, — тенденция, которая охватила собой прежде всего «гностические» круги и постепенно привела к тому, что в конечном итоге божественную сущность стали определять лишь в негативных атрибутах (примеры у **Кролля**, с. 12 ff.).

Сам **Филон** подчас идет настолько далеко, что оставляет открытым вопрос о том, является ли *aition* всего сущего телесной или бестелесной (L. all. III 206; Fuga 164). В целом, однако, он безусловно движется в русле того платонизирующего течения, которое стремится удалить от Бога все материальное[181]. Древнему иудаизму такие проблемы были, естественно, столь же чужды, как и ранней греческой эпохе.

Для всего религиозного движения, к которому принадлежит **Филон**, главным источником философского познания — о чем нам вновь и вновь с очевидностью свидетельствуют, например, герметические сочинения — был «Тимей» **Платона**. **Филон** также читал его чаще, нежели какое-либо иное оригинальное философское сочинение. Он не только цитирует его в Prov. I 20. 21 и Opif 21 (вверху с. 418 и 419), но и подразумевает его содержание в иных местах (Index S. 19. 20). В своем понимании этой книги, он, однако, руководствуется современным ему толкованием. Это яснее всего видно из его представления о миросотворении, которое было бы немыслимо без прообраза и примера «Тимея». Ибо без всякого предварительного обоснования он может полагать, что идеи являются мыслями Бога и что сотворению αἰσθητὸς κόσμος[182] предшествовало сотворение νοητὸς. Когда именно появилось это истолкование «Тимея», в дальнейшем пришедшее в неоплатонизме к полному господству, мы, к сожалению, с точностью сказать не можем. У **Антиоха** еще нет и его следа; он также, судя по всему, что нам о нем известно, был весьма далек от самого религиозного умонастроения, вдохновившего такое истолкование. Однако

[181] Между «бестелесным» и «имматериальным» **Филон** едва ли проводил какое-нибудь различие.

[182] «Физическая, чувственная вселенная».

вскоре после смерти **Антиоха** оно распространилось в кругах пифагорейцев и платоников. Первым, кто дает нам отчетливое свидетельство своего понимания идей как мыслей Бога, является **Сенека** (Ep. 65, 7). Однако он уже предполагает его как само собой разумеющееся, и возможно, оно владело уже **Варроном**, когда он, давая аллегорические истолкования самофракийских мистерий (**Augustin** C. D. VII 28), объяснил Зевса как небо, Геру как Землю, Афину же, которая благодаря своему рождению из головы Зевса со времен **Хрисиппа** в Стое считалась символом *phronesis*[183] (SVF II 908), отнес к *exempla rerum quas Plato appellat ideas*[184] (**Theiler** 19). То же самое, пожалуй, верно в отношении платоника у **Ария Дидима** (Stob. II 49, 16), который платоновское ὁμοίωσις θεῷ[185] рассматривает как восхождение от чувственного мира к νοητὸς θεὸς[186] Для его товарища по школе, которому следует **Филон** в Prov. 17, понимание идей как мыслей Бога есть такая же самоочевидная данность как и для **Сенеки**. Прежде всего те тесные соприкосновения в словесных формулах и в мышлении у **Филона** с позднейшими платониками, которые весьма часто наблюдаются у него и в иных местах, можно объяснить тем, что в платонизме его времени существовало и имело широкое хождение такое истолкование «Тимея», к которому он мог свободно примкнуть. К перенятию последнего в истолкование библейского текста склоняла и приглашала двойственность повествования о сотворении человека в Быт. 1, 26–30 и 2, 4–7, которое, по-видимому, представлялось более понятным, если предположить, что Бог сперва по своему подобию создал νοητὸς ἄνθρωπος[187] и только вслед за ним чувственного человека, и вообще сперва некий νοητὸς κόσμος[188] и лишь затем ὁρατὸς[189]. Едва ли **Филон** первым дал это истолкование; во всяком случае, судя по той манере, с которой он вводит в Opif. 16 понятия νοητὸς и ὁρατὸς κόσμος, они никак не могли быть

[183] Греч. φρόνησις — «умственная деятельность».

[184] «Примерные образы вещей, которые Платон называет “идеями”».

[185] «Уподобление Богу».

[186] «Умопостигаемый Бог».

[187] «Умопостигаемый человек».

[188] «Умопостигаемый космос».

[189] «Видимый».

незнакомы его читателям. Для него самого это платонизирующее истолкование лежит в основе его миробъяснения — отрицатели ἀσώματοι ἰδέαι[190] в Lsp. I 327 рассматриваются как первый класс ἀσεβεῖς[191], — и от него же ведет свое происхождение то сравнение, с помощью коего он иллюстрирует божественное миросотворение (Opif. 17 ff.): Бог поступает подобно архитектору, сперва составляя в своей голове план города, который хочет построить, со всеми его площадями и улицами, и лишь затем приступая к его чувственной реализации[192]. Если при этом также оказывает свое воздействие и стоическая мысль о космическом мегалополисе, то в данной версии платонизма это отнюдь не является для нас неожиданностью. Из нее **Филон** еще ранее (8) воспринял стоическое учение и приписал его **Моисею**, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν[193], и затем наряду с *nus* Вселенной поставил второй принцип, который, по его мнению, сам по себе неодушевлен и неподвижен, однако способен к восприятию формы. Это вполне может означать, что здесь он наряду с Богом предполагает несотворенную материю, тогда как в Prov. I 7 о том воззрении, что также и материю полагает сотворенной Богом, он говорит как о достойном, по меньшей мере, рассмотрения[194].

Так, уже в Prov. I 21 он в качестве платоновского давал определение мира, которое представляет собой не что иное, как легкое видоизменение стоического, и из той же философской сферы также берут свое начало некоторые иные черты — например, весьма

190 «Бестелесные идеи».

191 «Нечестивцы».

192 Сравнение с художником, которое в конечном итоге восходит к **Платону** (Resp. X), у **Сенеки**, Ep. 65, 3. 7, а также постоянно встречающееся у других, напр., у **Цицерона** Or. 8 ff., **Theiler** 15 ff. Согласно **Горовицу** S. 80, оно проникло также и в Мидраш.

193 «Ведь неизбежно, чтобы в физическом мире была действующая причина и объект, на котором отражаются ее действия».

194 Вверху с. 418. Mos. II 267: καθάπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον, τὸν κόσμον ἀπέφηνεν («(Бог) так породил Вселенную: из небытия Он вывел и раскрыл самое совершенное Творение»; ср. QG. II 13). Это можно при необходимости истолковать также и в смысле сотворения видимого мира из неоформленной материи (**Zeller** S. 434). Филон мыслит здесь *hyle*, безусловно, материальной, в стоическом смысле (Opif. 9. 171). Относительно гностических учений о материи см. **Kroll** 119 ff.

часто встречающееся у **Филона** сравнение Бога с человеческой душой: тот и другая в своей сущности непостижимы для нас, однако мы можем делать о них выводы, исходя из их действий[195]. То, что Бог сотворил мир из чистого, не знающей зависти, блага (Opif. 21, ср. L. all. III 73, Cher. 28, Migr. 183, Mut. 46), **Филон**, безо всякого сомнения, мог позаимствовать прямо из Tim. 29 d (ср. Opif. 21); однако это многократно цитировавшееся место неслучайно в той же самой взаимосвязи и с той же целью приводится **Сенекой** ер. 65, 10 (вверху с. 419). Если при этом непостижимому Богу все же приписывается человеческое качество ἀγαθότης, то в понимании **Филона** это никак не означает непоследовательности: ведь, по его мнению, мы должны в случае с ὄν проводить различие между бытием в себе и отношением πρός τι[196], и Божья благость касается не этой абсолютной сущности, но его отношения к миру[197]. Именно в этой точке зрения религиозное чувство всегда находило лазейку для того, чтобы оставить за Богом его совершенство, мудрость и всемогущество и одновременно видеть в нем заботливого Отца[198].

Если Бог укрылся от взора в неприступной дали, у веры является потребность навести мост между ним и людьми путем введения опосредующих существ, и во времена **Филона** это повлекло за собой пышный расцвет фантазии и спекуляций. Здесь **Филон**, к своему удовлетворению, вновь нашел ангелов народной еврейской веры в лице демонов, которые в философии греков со времен **Ксенократа** получили право жительства, а со времен **Посидония** обрели и высшее значение. Известно ему было также и [косвенно] принадлежащее **Аристотелю** и **Посидонию** доказательство, постулировавшее для небесного региона, как и для всех остальных, наличие живых существ; его действие он перенес на воздушную область, ничуть не заботясь о том, что наличие птиц в ней делало

---

[195] L. all. I 91; Opif. 69; Abr. 74; Mut. 10; ср. **Cicero** Tu I 70, II; κόσμου 399 b 15, **Wendland** 10, **Capelle**, D. Schrift v. d. Welt 558.

[196] «К чему-то».

[197] Согласно L. all. III 78, ἀγαθότης καὶ χάρις θεοῦ («добросердечие и милосердие Бога») есть ἀρχὴ γενέσεως («начало бытия»), ср. 73 Бог как δίκαιος («справедливый»), по Theat. **Платона** 176; Fuga 82.

[198] **Kroll** 21 ff.

такое доказательство излишним[199], а затем сделал дальнейший вывод: весь воздух наполнен невидимыми душами. Одни из них входят в земные тела и либо позволяют себе всецело погрязнуть в телесном, либо вновь устремляются, словно из темницы, отсюда в вышину — и эти последние суть ἀνόθως φιλοσοφοῦσαι[200]. Другие, напротив, долгое время пребывают без связи с каким бы то ни было телом; ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν[201]; ибо они суть посланники и слуги Божии, исполняющие его веления (Gig. 6. 12–16, Somn. I 136–141, QG. IV 188). Далее, в другом месте, где он развивает то же учение (Plant. 14), мы вместо этого читаем о чистейших душах, обитающих в высшей воздушной области, непосредственно предшествующей эфиру: ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλόσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωυσῆς δὲ ... ἀγγέλους προσαγορεύει[202]. Здесь мы можем вспомнить о том, что **Посидоний** написал книгу π. ἡρώων καὶ δαιμόνων[203], однако нам слишком мало о ней известно, чтобы мы с уверенностью могли сделать тот вывод, что **Филон** здесь имеет в виду именно ее[204]. Бесспорно, что он перенял у **Посидония** классификацию и объяснение мантических снов, согласно которой эти сны происходят оттого, что душа, то ли в силу ее собственной, родственной Богу природы прозревает будущее, то ли входит в соприкосновение с бессмертными воздушными духами или же с самим Богом (Somn. I 1, II 1, ср. **Cicero** Div. I 64, **Reinhardt**, Poseidonios 547). Мировое чувство, из коего родилась теория **Посидония**, при этом,

---

[199] Gig. 6–11; Somn. I 135–137; **Bousset** Schulb. 15 ff., и сверх того **Cicero** ND. II 42; Sextus IX 86; **Reinhardt**, Kosm. u. Sump. 61 ff.

[200] «Философствующие в чистоте духовной».

[201] «Этих демонов и остальные философы и священное слово, обычно, звали ангелами».

[202] «(Души), которые греческие философы называют героями, а Моисей называет ангелами».

[203] «О героях и демонах».

[204] Ср. еще Gig. 16: ψυχαὶ οὖν καὶ δαίμονες καὶ ἄγγελοι ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον («Итак, души, демоны и ангелы это разные названия, но под такими названиями имеется в виду одно и то же самое»). В целом ср. **Brehier** S. 121 ff. Наряду с демонами герои *inter aeris purissimam partem et aethera* («между самой чистой частью воздуха и эфиром») также у Ps. Apuleius Asclepius 33.

правда, утрачивается; по существу, для **Филона** все мантические сны являются богопосланными (Somn. I 1, II 1), и бессмертные души, с которыми мы входим в соприкосновение во сне, превращаются в ангелов, которые спускаются к **Иакову** по небесной лестнице (Somn. I 133, **Reinhardt**, Poseidonios 457). О **Посидонии** напоминает нам и многое из того, что **Филон** говорит о бесплотных душах[205]; однако столь же сильны здесь и платонизирующие тона, наиболее явственно слышимые в определении ангелов, которое он дает в Lsp. I 66: ἀσώματοι ψυχαί, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημέναι τὸ ἄλογον, ὅλαι δι' ὅλων νοεραί, λογισμοὶ ἀκραιφνεῖς, μονάδι ὁμοιούμεναι[206]. Более существенной, однако, нежели это философское определение их сущности, является для самого **Филона** та функция, которой он наделяет их исходя из своей религиозной веры. Они суть θεῖαι φυσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ[207] (Abr. 115 (118)), πρεσβευταί τινες ἀνθρώπων πρὸς θεὸν καὶ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους ἱεροί[208] (Gig. 16) — как у **Платона** в Symp. 202e: πᾶν τὸ δαιμόνιον ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν[209], — οἰκέται[210] или στρατὸς θεοῦ[211] (Fuga 212, Sacr. Ab. et C. 5). Поэтому, несмотря на Быт. 6, 2, его вера не допускает злых ангелов:

---

[205] Важно также и то, что в Somn. I 145 сразу же после развития учения об ангелах и демонах следует наблюдение о природе Луны и о лунном лике, которое, без сомнения, принадлежит **Посидонию** (D. L. VII 145; **Plutarch** de facie 921 F).

[206] «Бестелесные души, не являющиеся смешением из психической и животной природы, какими являются наши, но полностью отделенными от животного начала, целиком умственными, духовно чистыми, уподобляемыми монаде».

[207] «Божественные природы, служащие в подчинении самому высшему Богу».

[208] «Почетные посредники людей перед Богом и священные представители Бога перед людьми».

[209] «Все демоны являются истолкователями и посредниками, передающими богам просьбы человеческого мира и людям волю богов».

[210] «Слуги».

[211] «Войско Божье».

духов скверны он признает, однако они не заслуживают названия ангелов[212].

Но большее значение, чем ангелы народной веры, для **Филона** имеют другие посредники между миром и Богом, которых создала у евреев религиозная спекуляция, гипостазировав качества Бога, его мудрость и славу, и придав им самостоятельности, однако не полностью отрывая их при этом от его сущности[213]. **Филон** всецело живет в этой мыслительной форме. Для него само собой разумеется, что Бог, точно так же как и человеческая душа, обладает разными способностями и качествами, спрашивать о возникновении которых было бы бессмысленно (Plant. 30). Однако для него столь же несомненно, что они, хотя не могут существовать или мыслиться без Бога, в то же самое время имеют свое собственное бытие, реальное, а не только положенное в нашем мышлении. Более того, он развил эту заимствованную им мысль дальше, попытавшись дать до некоторой степени систематизирующее разъяснение. Найдя ранее в иудейской экзегезе Священного Писания учение о том, что два имени Бога, Элохим и Яхве, символизируют основные качества Бога, его ἀγαθότης и его полноту власти, ἐξουσία, он перенял его — правда, не без погрешности в понимании — и разработал далее, возведя то и другое к божественному Логосу как их изначальному основанию и объединяющему их звену (Cher. 27). В благости, однако, для него заключалась творческая (ποιητική) функция, во власти — царская, властвующая (βασιλική), а присовокупив сюда еще функцию милосердия (ἵλεως) и законодательную деятельность (νομοθετική) и подразделив их, в свою очередь, по стоическому образцу на προστακτική[214] и ἀπαγορευτική[215], он в Fuga 95 пришел к системе из пяти главных функций Бога, которые происходят от его Логоса так же, как колонии от материнского города. Однако он делает это — как

[212] Gig. 16. 17 (он истолковывает Пс. 77, 49 как не более чем аллегорию). Также и звезды суть ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι («цельные души, полностью чистые и божественные») — Gig. 8; Somn. I 135; QG. IV 188.

[213] **Siegfried** 211; **Brehier** 112; **Zeller** 406; **Bousset-Gressmann** 342 ff. (в особенности 342).

[214] «Повелительная».

[215] «Запрещающая».

вообще весьма часто бывает у него — под давлением истолкования: необходимо объяснить существование шести свободных городов в № 35; так что эта классификация не получает действительного значения. Он и не мыслит ее как исчерпывающую, и еще менее для него важны частности, которые у него подвержены постоянным колебаниям[216].

Величайшей важностью, однако, обладает тот факт, что он вообще объединил первоначально существовавшие в иудейской традиции в несвязанном друг с другом виде свойства и функции Бога под единым понятием — силы (*dynamis*)[217]. Ибо тем самым была дана ясная точка зрения для их рассмотрения и они в качестве действующих сил получили общее, твердое понятийное содержание. Слово *dynamis* и без того было в ходу в эту эпоху для обозначения сил Бога и божественных энергий второго ранга. Если же **Филон** использует его специально для того, чтобы обозначить действие по своему существу трансцендентного Бога внутри мира, он и здесь также движим определенными философскими мотивами. А именно, псевдоаристотелевское сочинение о мире развивает, в противоположность стоическому пантеизму, учение о том, что достойным Бога будет лишь то представление, что Бог не присутствует в мире сам, но лишь простирает в его сферу свои *dynamis*. По всей видимости, это представление появилось в новоперипатетических кругах, а то, что **Филон** имел весьма близкое к ним умонастроение, доказывается большим сходством в мышлении и формулировках, которые мы можем констатировать у него с сочинением П. κόσμου. Более подробно мы рассмотрим этот вопрос в приложении.

Насколько кстати должна была прийтись **Филону** эта теория, едва ли нуждается в объяснении. Ведь она позволяла ему удержать действие Бога в мире и его вездесущность, сохранив при этом его положение вне творения[218], исповедовать строгий

---

[216] Прежде всего в Legat. 6.

[217] Свою систему в Fuga 95 он даже преподносит в форме логического превосходства и подчинения.

[218] Post. C. 14: ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ («пребывая вне вселенной, которую он создал, он тем не менее наполняет ее собой»). L. all. I 37: τείναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου («Бог распространяет до субъекта

монотеизм и, тем не менее, верить в бесчисленные сверхчеловеческие силы, действие которых он ощущал в мире и в человеческой жизни[219].

Особую задачу *dynamis*[220] выполняли в **Филоновой** теодицее. То, что Бог может быть лишь причиной блага, было для него столь же несомненным, как для **Платона**. За то зло, которое творят люди, они ответственны сами, ибо они сами злоупотребляют своей свободой воли. Таким образом, свобода воли в любом случае предполагает возможность зла; эта возможность объемлет собой и переход к несовершенству. Выход **Филону** указало повествование о сотворении своим ποιήσωμεν ἄνθρωπον[221] (Быт. 1, 26). Это множественное число многим дало повод ломать голову над разгадкой, и лишь εἰκότι στοχασμῷ[222], по мнению **Филона**, наводит на «вероятное» решение (Conf. 168 ff., Mut. 31, Fuga 68 ff.), однако он повторяет его уже без этой тени сомнения в других местах (Conf. 168 ff., Mut. 31, Fuga 68 ff.): Божией благости не пристало «из себя самой прокладывать путь для зла в разумной душе» (Conf. 178), и при сотворении Алогона, опутывающего человека сетями чувственности, он призвал себе в помощники свои *dynamis*. Прообразом также и здесь является «Тимей», согласно которому Бог, приступая к сотворению смертных существ, собирает созданных прежде низших богов и призывает их себе в помощники (41 а–с).

силу, которая исходит от самого себя через дух, являющийся средним звеном»).

[219] Conf. 171: εἷς ὤνὸ θεὸς ἀμθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου («Бог, будучи единым, располагает вокруг себя невероятным количеством сил, которые защищают и сохраняют вселенную»); L. all. III 4: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ («ведь Бог наполнил собой все и все пронизал, ничего не оставил пустым и лишенным Его присутствия»); Conf. 136: ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ , οὐδαμοῦ μέν, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὓδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου («он повсюду, и не может быть, чтобы его где-то не было, потому что, расширив свои силы так, чтобы они пронизали землю, воду, воздух и небеса, он не оставил ни одной части мира пустой»); ср. Det. pot. 153, далее Lsp. I 13 ff. (π. μοναρχίας).

[220] «Силы».

[221] «Сотворим человека».

[222] «Условным выражением».

Ибо если даже **Платон** ничего не говорит о свободе воли, то все же не может быть сомнения в том, что **Филон** имел здесь в виду именно это место. Если у **Платона** «творец этой вселенной» говорит своим помощникам: ἵνα οὖν θνητὰ ᾖ..., τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν[223], то у **Филона** в Fuga 69 мы читаем: διαλέγεται μὲν οὖν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, αἷς τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος ἔδωκε διαπλάττειν μιμουμέναις τὴν αὐτοῦ τέχνην, ἡνίκα τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐμόρφου[224]. **Филон** определенно цитирует место в «Тимее» ἀρθ. Κόσμου 13; в Rer. div. her.[225] словами μηδέποτε δὲ φθαρησόμενον (τὸν κόσμον) διὰ τὸ κραταιοτέρῳ δεσμῷ, τῇ τοῦ πεποιηκότος βουλήσει, συνέχεσθαι[226] он также определенно намекает на Tim. 41 b. Равным образом и выражение εἰκότι στοχασμῷ, которое, впрочем, **Филон** охотно употребляет и в иных местах, неслучайно напоминает нам «Тимей»[227].

Поскольку понятие божественных *dynamis* было очень удобным для его теологии, **Филон** дал ему максимально возможное расширение. Под него подпадают не только идеи, которые в качестве *paradeigmata*[228] оказывают воздействие на *hyle* (Lsp. I 47. 48. 329), но и ангелы, которые в качестве служителей Бога осуществляют в мире его волю (напр., Plant. 14, Agr. 167), в особенности когда необходимо наказать кого-либо, что Бог и поручает исполнять своим подчиненным (Fuga 66. 74, Qex. I 22), так что неоднократно вместо них с чисто греческим выражением появляется

---

[223] «Для того, чтобы смертный мир возник, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ, подражая моему могуществу, через которое совершилось ваше собственное появление».

[224] «Вот, Отец наставляет своих собственных помощников, которым он поручил создание смертной части нашей души, чтобы они действовали, подражая его собственному мастерству, пока он создавал разумную часть внутри нас».

[225] *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* (лат. «Кто наследник божественного?»).

[226] «Вселенная никогда не погибнет, потому что она нерушимо сохраняется волей создавшего ее».

[227] Ср. подражание этой же сцене в Κόρη Κόσμου («Дева Вселенной») у Stob. I 390.

[228] «Примеров».

ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ δίκη[229] (Исх. II 53, Lsp. IV 201, Jos. 170, Decal. 177). Нам нет нужды входить в рассмотрение этих хорошо изученных моментов. Однако об одной из этих ипостасей нам придется говорить, поскольку она занимает особое положение и находится в самом центре мирообъяснения **Филона**. Это Логос[230].

Та значительная роль, которую слово Бога играет в повествовании о сотворении мира, сама собой приглашала к гипостазированию, и потому выглядит весьма удивительным, что в иудейской спекуляции слово как самостоятельный образ встречается относительно редко. Тем не менее, в Премудрости Соломона 9, 1 оно даже ставится рядом с Софией, а также упоминается как самостоятельная сущность и в иных местах (**Siegfried** 219). Такие

---

[229] «Справедливость, сидящая рядом с Богом».

[230] Относительно Логоса ср. в особенности **Swartz**, S. 546 ff., который, однако, в своем стремлении объяснить Логос исключительно из иудейских представлений, чрезмерно акцентирует это понятие с νοῦς δημιουργός («созидательный ум»), к которому он практически приравнивается в § 10 с помощью «опосредующей теологической идеи» (**Bousset**). Если в § 8 мы читаем: ἐκ Βουλῆς Θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσε («по воле Божьей, которая, приняв Разум и увидев красоту Вселенной, повторила такую красоту (в самом создании)») Слова. Влияние со стороны египетской спекуляции само по себе мыслимо; однако во всяком случае в герметике Логос не является интегрирующей составной частью, ср.: **Kroll** 57 ff., **Bousset** GGA. 1914, S. 713. Знакомство герметиков с повествованием о сотворении мира книги Бытия становится очевидным уже в Poim. 18. Это безоговорочно признает также и **Рейтценштейн**, *Studien der Bibl. Warburg* VII S. 24. Конечно, здесь он по праву выступает против попытки **Эд. Мейера** (*Ursprung u. Anfaenge d. Christ.* II 371 ff.) объяснить космологию «Поймандра» из повествования о сотворении мира в книге **Моисея**; однако, когда он сам предполагает (S. 10, ср. GGA. 1918 S. 253) зависимость Филона от «Поймандра», он упускает из виду, что образ божественного *nus*, который в качестве πυλωρὸς («сторож ворот») препятствует вхождению скверны через органы чувств, в Poim. 22 представляет собой непосредственное вкрапление, тогда как у **Филона** QG. IV 1 он вырастает из вполне обычного для него представления (с. 430) о том, что органы чувств представляют собой θυρίδες («двери») души. Образ опьянения в Ebr. 95 (**Reitzenstein**, GGA. 1924, 43 ср. Herm. VII 1) ведет начало от мистики, а вовсе не обязательно от герметики. В какой мере в Логосе «Поймандра» сказываются также персидские представления (**Reitzenstein**, *Stud. Bibl. Warb.* 16), я судить не берусь; см. **Leisegang** s. Logos, RE XIII 1069 ff.

представления наверняка были известны **Филону**, и теперь в греческой философии он столкнулся с концепцией Логоса, которая подтолкнула его к новому рассмотрению этой темы. Ибо для Стои Логос как раз не был только «словом» Бога, но представлял собой духовный принцип, проникающий собой весь мир, и как таковой он был идентичен творящему и правящему божеству. **Филон** никак не мог пройти мимо этой концепции; но вместе с тем он не мог воспринять ее в свою картину мира без значительного изменения облика; и не только смысловая тяжесть эллинского Слова, но также и акт перетолкования вкупе с давлением инерции толкования Писаний должны были воспрепятствовать тому, чтобы Логос принял у него единый твердо очерченный облик.

В Plant. 9 мы читаем о Логосе: οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων[231]. Это стоическое учение о πνευματικὸς τόνος[232] и о τονικὴ κίνησις[233], об отображении центрифугального и центрипетального движения, поддерживающий единство отдельного организма равно как и всего космоса как συνεκτικὴ αἰτία[234], придавая им жизнь (SVF II 439 ff., в особенности 451, 454: ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν περάτων ἐπὶ τὰ μέσα φερομένου πνεύματος συνέχεται[235], 455). Сам **Филон** в Deus. imm. 35 (SVF II 458) точно так же говорит о самом всеобщем действии той силы упругости, которая проявляется в *hexis*[236] неорганического мира: λιθων μὲν καὶ ξύλων ... δεσμὸν κραταιότατον ἕξιν εἰργάζετο· ἡ δέ ἐστι πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό· ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὡρμήθη[237]. Там он

---

231 «Это Он, простираясь от центра к границам и снова от границ к центру, проходит через беспокойное движение природы, собирая все части и крепко связывая их вместе».

232 «Духовное напряжение».

233 «Мощное движение».

234 «Объединяющая причина».

235 «От центра до границ и от границ до центра вселенная сохранена цельной благодаря движению Духа».

236 Греч. ἕξις — «состояние».

237 «Он определил для камней и деревьев ... самое устойчивое состояние; и это состояние — склонность духа возвращаться к себе; поскольку

подробно выписывает из современного ему руководства стоическое четверичное разделение форм бытия на ἕξις, φύσις, ψυχή, λογικὴ ψυχή[238], а следовательно, он должен был пребывать в полной ясности о стоическом характере и смысле этого учения. Сходным образом и в Fuga 112 также читаем: ὁ γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς –ν τῶν ἀπάντων ... συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει (ср. Plant. 8) κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι[239], точно так же как в человеческом микрокосме душа объединяет члены тела в ἁρμονία καὶ ἕνωσις ἀδιάλυτος[240]. Об этой гармонии и *henosis*, которая в мире соединяет в одно даже то, что разделено пространственно, нам постоянно приходится вспоминать у Посидония[241]; равным образом **Филон** постоянно говорит о *desmos* мира (Migr. 220; Qex. II 77. 90. 118; Agr. 51; ср. также Prov. I 32: *cum ex una universali harmonia ac compositione sint omnia*[242]), и звучит в совершенно стоическом духе, когда в Rer. Div. her. 242 он обозначает πνευματικοι τόνοι[243] как συμφυέστατος δεσμὸς[244] для ἁρμονία καὶ ἕνωσις. Равно и в Qex. II 77. 90. 118 Логос упоминается как *ligamen*[245] противоположных элементов, однако в то же время он здесь, равно как зачастую и в иных местах, охарактеризован как *mediator*[246] Бога, так что **Филон** и в обсуждавшемся в первый раз месте Plant. 9 продолжает следующим образом:

он выходит с середины и продолжает двигаться вперед к конечностям, а затем, когда он коснулся крайней границы, снова возвращается назад, пока не достигнет того же самого места, из которого он первоначально вышел». Ср. еще и страдающее пробелами место в Post. C. 14.

238 «Состояние, природа, душа, психическая душа».

239 «Разум Сущего — связь всего ... держит вместе все части и крепко их связывает, не позволяя им разлагаться и рассеиваться».

240 «Гармония и неразрывное единство».

241 Понятие δεσμὸς («связь») берет начало из **Платонова** «Тимея», 41 b, однако имело значение, конечно, также и для мирообъяснения **Посидония**; ср. **Jäger**, Nemesis S. 96 ff. Ср. также «платоновское» определение мира в Prov. I 21 (S. 420).

242 «Поскольку все живущее состоит из вселенской гармонии и имеет общее происхождение» (лат.).

243 «Духовные усилия».

244 «Самая врожденная связь».

245 «Связь» (лат.).

246 «Посредник» (лат.).

δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ[247]. Логос, следовательно, не идентичен здесь, как в Стое, всебожеству, проникающему своей силой весь мир, но является лишь «Сыном» и силой трансцендентного Бога, простертой в мир. Относительно того, что данный взгляд представляет собой мировоззренческую противоположность Стое, **Филон** никоим образом не был в неведении. В Migr. 179 ff. он впервые представляет учение «халдеев», которые признавали существующими лишь чувственные явления и так пришли к безбожному воззрению, что все совершающееся всецело зависит от звезд. О том, что при этом он имел в виду не только чистых астрологов, но и стоиков, можно заключить из следующей характеристики: οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα, τὴν τῶν ὅλων ψυχήν· εἱμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες κτλ[248]. Затем он противопоставляет им познание **Моисея**, который, хотя тоже рассматривал мир как ἡνωμένον[249], все части коего связаны взаимным притяжением («симпатией»), самого Бога вывел за пределы этого космоса и допустил лишь следующее: συνέχεσθαι τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι[250]. Здесь **Филон** не называет Логос определенно; однако на то, что под *dynameis* в первую очередь подразумевается Логос, указывает не только словесное сходство с ранее приведенными местами, но также и продолжение, в котором само собой появляется единственное число:

---

[247] «Потому что отец-создатель сделал это неразрывной связью вселенной».

[248] «Эти люди, таким образом, вообразили, что этот мир, который мы видим, был единственным миром в существующей вселенной и был либо самим Богом, либо содержал в себе Бога, то есть душу вселенной. Затем, возведя судьбу и необходимость в богов», и т. д.

[249] «Связанное неразрывным единством».

[250] «Эта вселенная удерживается невидимыми силами, которые Создатель распространил от крайних границ земли до небес, прекрасно позаботившись о том, чтобы не рассеялось то, что он соединил вместе; ибо неразрывные цепи, связывающие вселенную, являются помогающими ему силами».

Втор. 4, 39 означает не самого Бога, δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα[251].

Филон, следовательно, не хотел отказываться от стоического учения о Логосе, однако преобразовал его таким образом, чтобы приспособить к своей вере в трансцендентального Бога. Первая глава книги Бытия дала возможность представить «Слово» в качестве средства, коим Бог пользовался при сотворении мира. Так в Cher. 125–127 = Prov. I 23 (вверху с. 419) **Филон** в числе четырех причин называет Логос Бога в качестве ὄργανον[252], и соответственно в L. All. III 96 (ср. Migr. 6 и — о Слове, которое глаголет в пророках — Lsp. I 65) мы читаем: ὁ λόγος, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει[253]. Поскольку **Филону** бесконечно часто приходится говорить о разделении λόγος ἐνδιάθετος[254] и προφορικὸς[255], чуждом Стое в древности, однако давно уже получившей в ней право на жительство[256], можно было бы ожидать, что «И сказал Бог...» он истолкует как προφορικὸς. Однако он этого не делает (**Zeller** 423). Здесь могло сыграть свою роль и то, что на человеческую речь — пусть даже порой он воздает ей хвалу как прекраснейшему из даров Бога (Somn. I 103 ff.; Post. C. 108 ff.; **Bousset**, Schulb. 125 и 73) — он все же в целом смотрит с большим подозрением, поскольку риторика и софистика употребляют ее во вред человечеству (напр., Somn. I 105 ff.), а также то, что Логос в случае с человеком, именно как προφορικὸς, он ставит много ниже *nus*, отводя ему среднюю ступень между *nus* и *aisthesis* (подробнее об этом несколько позже); также и при молитве Богу он охотнее всего обходится без нее (Ebr. 71; Rer. Div. 71; **Bréhier** 102). Решающим фактором здесь, однако, было то, что его учение о миросотворении определялось еще платонизмом, и для него порождение Богом мира идей предшествовало сотворению[257] κόσμος αἰσθητὸς. Тем самым устное

---

251 «Его сила, через которую он создал, распределил и упорядочил все».

252 «Орудие».

253 «Слово/Разум, пользуясь которым, точно как орудием, Он создавал вселенную».

254 «Мысленное слово».

255 «Вслух произнесенное слово».

256 Ср. мое «Обоснование...» и т. д. (с. 425) 191).

257 Ср. мое «Обоснование...» и т. д. (с. 425) 191).

слово само собой отошло на задний план по отношению к другой стороне греческого Логоса — Духу, и религиозную проблему теперь следовало понимать уже как отношение этого духа к идеям. Однако после того как однажды идеи превратились в мысли Бога, они могли мыслиться уже лишь в качестве содержания Логоса, а сам Логос — в качестве «пространства» мира идей[258]. Мы также вполне можем абстрактно представить себе Логос в Боге еще и до зарождения отдельных идей; но в миросотворении Логос и мир идей суть одно. Как план города есть не что иное как расчет замышляющего его архитектора, так и νοητὸς κόσμος — не что иное как θεῖος λόγος ἤδη κοσμοποιῶν[259].

Поскольку Логос объемлет в себе все идеи, **Филон** обозначил его также и как ἀρχέτυπος ἰδέα[260], как печать, оставляющую свой оттиск на всем мире явлений (QG. I 4; Fuga 12). Иногда он также различает двоякий Логос: один — созидающий νοητὸς κόσμος, а другой — порождающий αἰσθητὸς[261]. Однако он делает это лишь под давлением необходимости истолкования Писания, и подобные элементы не оказывают никакого влияния на его мировоззрение в целом. Существенным для последнего, напротив, является то, что таким путем Логос мог всецело занять место иудейской Софии (напр., L. all. I 65), несмотря на то, что **Филон** однажды цитирует в отношении ее одно высказывание Притчей (Ebr. 31), упоминает ее и в иных местах, а в аллегорическом истолковании даже делает ее матерью или источником божественного Логоса.

---

[258] οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα («вселенная, берущая свое начало от мира идей, не могла бы иметь другое место, кроме Божьего разума, создавшего все это»; Opif. 20); пространство здесь понимается не в собственном смысле.

[259] «Божий разум, создающий уже вселенную» (Opif. 24; **Horovitz** 81 ff.).

[260] «Изначальная архетипическая идея».

[261] Qex. II 57. 58, ср. QG. III 3 a. E. Напротив, в L. All. I 21 τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ , τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ...καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως («собственным разумом, Бог создает обе идеи: идею разума и идею плотских чувств»). В Mos. II 127 и Qex. II 110. 116 происходит расщепление человеческого Логоса на ἐνδιάθετος («внутренний») и προφορικὸς («произнесенный вслух»), и к ним в качестве ἀρεταὶ («добродетелей») того и другого Логосов относятся ἀλήθεια («истина») и δήλωσις («доказательство»), которые в LXX употребляются как перевод слов «урим» и «туммим» (Исх. 28, 30, **Bousset**, Schulb. 38).

Доходит до того, что **Филон** употребляет по отношению к Логосу и имя самого Бога, «ибо и в Священном Писании имя Божие применяется без педантизма: здесь и Моисей может быть удостоен его перед фараоном» (Exod. 7, 1; Somn. II 189 I 230; Index S. 381). Однако он есть лишь δεύτερος θεός[262] (**Euseb**. Pr. Ev. VII 13; 1 QG. II 62) и, в строгом смысле, столь же четко отделен от Бога, как и от мира (Somn. I 65). Он — посредник между тем и другим (**Zeller** 419). Он есть πρωτόγονος θεοῦ υἱός[263] (Agr. 51, ср. Conf. 146) — правда, так и мир неоднократно называется «Сыном Божиим» (Index 793), а νοητὸς и αἰσθητὸς κόσμος «старшим» и «младшим» сыновьями[264] — и он есть одновременно метрополия, из которой ведут свое происхождение все прочие *dynameis* Бога[265]. По отношению к миру он (Логос) может обозначаться стоическим выражением τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων[266], подобно манне, которая истолковывается как τὶ[267] (L. all. III 175; Det. pot. 118 — SVF II 334, ср. 329 ff.). Он есть прообраз, по которому сотворен νοητὸς ἄνθρωπος (QG. I 4), а потому — здесь, пожалуй, возымело действие представление о «Сыне Человеческом» и об изначальном человеке — носит также имя ἄνθρωπος θεοῦ[268] (Conf. 41). Он есть тот, посредством кого Бог не только сотворил, но и сохраняет и как бы духовно питает, мир (L. all. III 176 f.). Он есть также и тот переводчик, который по Божьему велению обращает свою речь к отдельному человеку, и тем самым он приближается к ангелам, а в Conf. 146 даже становится старшим над ангелами, ἀρχάγγελος[269]. И как в хорошо известном **Филону** стоическом учении наряду с λόγος σπερματικός[270],

262 «Второй Бог».

263 «Перворожденный сын Бога».

264 **Kroll** 57 с параллелями из герметических сочинений.

265 В Fuga 95; QEx. II 68 дается градация ὄν—λόγος—ποιητική («сущее—разум—созидательная сила») и βασιλικὴ δύναμις — κόσμος νοητός («царская сила — умопостигаемая вселенная»).

266 «Самое общее обозначение бытия».

267 «Нечто».

268 «Умопостигаемый человек».

269 «Архангел».

270 «Сперматическое начало», т.е. живительное, образующее — содержащийся в первичной материи принцип образования вещей, согласно философии стоиков.

действующем во Вселенной и обладающий силой прорастания разумом, появляются λόγοι σπερματικοὶ[271], которые определяют, в согласии с разумом, развитие частного[272], точно так же и ангелы могут рассматриваться как θεῖοι λόγοι (Cher. 3; L. all. III 177; Post. C. 91. 92; Migr. 173 — ὁ ἑπόμενος θεῷ...συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους[273]; Qex. II 13); равно и в иных местах наряду с λόγος θεοῦ появляются λόγοι. Однако, как Логос передает людям послания Бога, точно так же он может становиться посредником с их стороны и, подобно истинному первосвященнику, предстательствовать перед ним за немощную тварь[274].

Учение **Филона** о Логосе есть его глубоко личное произведение, и именно поэтому картина играет самыми разнообразными и пестрыми красками. Причина в том, что на иудейской почве не существовало концепции, которой он мог бы придерживаться. Правда, у греков в Стое он нашел вполне завершенную теорию Логоса; однако ему пришлось привести ее в соответствие со своим платонизирующим учением о миросотворении, своей собственной верой в трансцендетального Бога и другими знакомыми ему представлениями, при этом связав с ними еще и истолкование различных мест Писания, что с необходимостью привело к дисгармонии; однако для его собственной формы мышления не составило труда рассматривать Логос одновременно как имманентный Богу и как самостоятельную личность, как единство и как множественность. Здесь любое усилие нашими средствами мышления создать единое представление терпит неудачу.

---

[271] «Сперматические начала».

[272] σπερματικὸς λόγος, кроме ἀφθ. κ. 85–93, во множественном числе см. особенно в Opif. 43 (о растениях) и Legat. 55, в единственном — в Rer. div. her. 119 и L. all. III 150 (ὁ σπερματικὸς τῶν καλῶν λόγος («живительный разум добра») в душе), наконец, в Post. C. 163 и Lsp. III 33 те σπερματικοὶ τόνοι («живительные стремления»), которые в материнском лоне формируют будущий организм.

[273] «Человек, который следует за Богом, ... имеет в качестве своих попутчиков все те причины, которые являются служителями Бога: такие причины мы привыкли называть ангелами».

[274] Rer. div. her. 205; Fuga 108. 117, согласно **Гейнеманну** 58 ff., еще до Филона. При обозначении ангелов как θεῖοι λόγοι сказывается также и мысль о «словах» Бога (**Schwartz** 548. 551).

Также и второе понятие — *physis*, — которое наряду с Логосом главенствует в греческой философии, **Филон** не только употреблял во всех его оттенках, но и сделал попытку поместить его в целое своей этики (о ней чуть позже) и своего мировоззрения. Конечно, такая попытка могла иметь успех в еще меньшей степени. Он мог использовать понятие всеприроды, из которой совершается всякое отдельное становление и возрастание, а также вполне в духе Стои сказать, что все люди являются братьями, поскольку имеют в качестве матери одну и ту же *physis* (QG. II 60), что право — изобретение природы, а не людей (QG. IV 90. 184), что человек создан природой как общественное существо (Fr. II p. 662). Но все же задний план здесь образует вера в то, что сама *physis* представляет собой творение Бога. Если в Virt. 129 он, по примеру Стои, возносит хвалу *physis*, поскольку она заботливо снабдила мать молоком для детей, то в дальнейшем (133) то же самое материнское молоко представлено им как дар Бога. В Praem. Poen. 9 он говорит о προμήθεια[275] природы, несмотря на то что ранее употреблял выражение τὸ θεῖον ἔργον[276]; и если даже в QG он с ясным различением говорит, *satis gnarus quod omnia aguntur secundum naturam per divinam providentiam*[277], то в уста Иосифа, обращающегося к своим братьям, он все же непроизвольно вкладывает следующие слова (192): ἴσως γὰρ ἴσως ἡ φύσις οἰκονομεῖ τι βέλτιον, ὃ μήπω ταῖς διανοίαις ἡμῶν παραφαίνειν ἀξιοῖ[278]. Тем самым понятия природы и Бога для него весьма тесно сближаются. Он даже решается обозначить Бога как ἀρίστη φύσις[279], которая направляет всякое развитие к его цели (Fuga 172), а с другой стороны, *physis*, как в иных случаях и Бог, признается в качестве πρεσβυτάτη καὶ ὡς ἀληθῶς αἰτία[280] (Rer. div. her. 115, зато в 117 — θεός). В Sacr. Ab. et C. 98 мы читаем: μυρία ἡμῖν ἡ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει

[275] «Предусмотрительность».

[276] «Божье действие».

[277] «Вполне осознавая то, что все происходит в соответствии с природными законами через Божье провидение».

[278] «Тем же самым образом природа содержит в себе и управляет чем-то высшим, которое еще не раскрылось нашему пониманию».

[279] «Лучшая природа».

[280] «Самая давняя и истинная первопричина».

δεδώρηται[281], а согласно Rer. div. her. 302 именно она и дарует человеку Логос. В Agr. 8 *physis* делает человека господином над растениями и животными (Быт. 1, 28!). В Lsp. II 231 он говорит о γνώμη ἀρίστη καὶ τελειοτάτη τῆς ἄνω φύσεως, ᾗ καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα σὺν δίκῃ πρυτανεύεται[282], и если в Opif. 144 человек должен делать все εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως[283], то в Lsp. I 318 лишь τὸ ἀρεστὸν τῇ φύσει δρᾶν[284] делает человека сыном Божиим[285].

Если **Филон** таким образом переносит эллинское понятие *physis* на своего Бога, то это, конечно, происходит вполне намеренно, но лишь показывает, насколько мало он уяснил для себя все сопряженные с таким переносом трудности. Его краеугольному убеждению, естественно, соответствовало лишь то разделение, которое у него проводит сам Бог в Somn. I 241: μόνος ἕστηκα ἐγὼ καὶ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην[286], и для его восприятия должна была быть совершенно непостижимой специфически греческая мысль, что природа следует исключительно своим собственным законам, не испытывая при этом никакого воздействия извне. Ему, конечно, также известен природный закон, регулирующий смену времен года и все земные события (QEx. I 1). Он объявляет бесцельными и пятнающими все человеческие попытки изменить природу либо упразднить ее (Fr. II 653. 677), клеймя их согласно старому топу риторики как сумасшествие, когда **Ксеркс**, καινουργῶν τὴν φύσιν[287], прокапывает Афон (Somn. II 118); однако в Боге он подчеркивает как раз то, что у него нет ничего невозможного (Lsp. IV 127), а также то, что он παρὰ φύσιν[288] низвергает на Содом огонь и серу (Новооткрытые фрагменты, с. 75), и именно в своих сочинениях, предназначенных для привлечения

281 «Природа подарила нам, человеческому роду, бесчисленные блага».

282 «Рассудочность — самая лучшая и совершенная черта высшей природы, через которую и божественный и человеческий миры мудро управляются».

283 «Для прославления отца и царя».

284 «Совершать угодные природе дела».

285 Ср. также в Lsp. III 52 τὸ τῆς φύσεως δικαστήριον («суд природы») о «суде Божием» (**Schwartz** 550).

286 «Я стоял один и установил природу всех вещей».

287 «Насилуя природу».

288 «Против законов природы, сверхъестественно».

неофитов, он с видимым наслаждением изображает чудеса, которые Бог, попирая законы природы, сотворил ради спасения своего народа[289].

Эта принципиальная позиция, однако, не помешала ему с необходимыми оговорками перенять из греческой философии естественное объяснение видимого мира. В его эпоху над *communis opinio* властвовало стоическое представления о мире. Однако именно из **Филона** можно видеть, сколь большую силу уже успела обрести новопифагорейская мистика чисел, и с давнего времени на широкие круги вновь стали оказывать влияние аристотелевские диалоги[290]. Таким образом вышло, что **Филон** неоднократно преподносит в качестве ἀρχαῖος λόγος[291] учение о πέμπτη οὐσία[292], из которой состоят небесная сфера и светила (Rer. Div. her. 283; Qex. II 73; QG. III 6), в то время как в иных случаях он называет здесь четыре стоических элемента (Opif. 52) и наряду с ними, вместе с **Клеанфом** (SVF I 504) и **Зеноном** (SVF I 120), упоминает небесный оберегающий огонь, соответствующий эфиру; поэтому он различает ὁ αἰθὴρ τὸ ἱερὸν πῦρ[293] (Conf. 156) и земной, истребляющий (Rer. Div. her. 136). Переход элементов из одного в другой (Qex. II 81. 88) и их свойства он описывает совершенно в духе Стои (напр., V cont. 3 а также Prov. II 41 со стоическим указанием на **Гефестиона** и т. д.). Ему известно воззрение, согласно которому *pneuma*[294] есть среднее между огнем и воздухом (Qex. II 120), и он знает, что благодаря ее эластичности существуют единство и жизнь[295]. Из стоического руководства он заимствует

---

289 Места в Указателе с τέρας («чудо») и τεράστιος («чудесный»). В Исх. 165: τεράστιον δέ φασι συμβῆναι μεγαλούργημα τῆς φύσεως («говорят, что чудесное это великое событие в природе»), однако в II 154: οὐδὲν ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης («ничего не бывает без Божьего вмешательства»).

290 **Bignone**, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (особ. 227 ff. о πέμπτη οὐσία).

291 «Почетное, древнее учение».

292 «Пятый элемент».

293 «Эфир, т. е. священный огонь».

294 Греч. πνεῦμα — «дух».

295 Вверху с. 445. Кроме этого различимо стоическое учение о τόνος, особенно в физиологическом объяснении чувственного восприятия: L. all. I 30 (вполне в стоическом духе об αἴσθησις и φαντασία); Fuga 182.

также учение о ступенях бытия ἕξις, φύσις, ψυχή, λογικὴ ψυχή (Deus imm. 35 ff. = SVF II 458, короче в L. all. II 22 f.; Somn. I 136, вверху с. 446), равно как шкалу животных (Opif. 62 ff.), учение о смешении (Conf. 184 = SVF II 472, ср. о φθορά[296] в Incorr. Mundi 79; **Reinhardt**, Kosm. u. Symp. 19) и многие другие частности (ср. Указатель к SVF IV p. 205). Особенно часто он говорит о генозисе космоса и о взаимной симпатии его частей, существующей благодаря Логосу — правда, Логосу лишь в качестве *dynamis* трансцендентного Бога (вверху с. 446, особенно Migr. 180; Lsp. I 16; Prov. I 32; Qex. II 78), и здесь мы имеем право с уверенностью признать отзвук мирообъяснения **Посидония**, которое, безусловно, оставило некоторый след в его школе. От него позаимствованы также некоторые частности — например, понимание Луны как κρᾶμα ἔκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ ἀερώδους[297] и лунного лика, и изображение ее влияния на земные события (Lsp. II 143); вместе с тем **Филон** отвергает, например, его понимание радуги как явления, возникшего в результате простого отражения (κατ' ἔμφασιν)[298], поскольку это расходится [со словами Писания о том], что Бог поставил радугу в качестве знамения (QG. II 64), а в своем списке планет следует то **Посидонию**, то вульгарному мнению[299].

Все представление **Филона** о структуре мироздания тоже принадлежит Стое (**Turovski** 14 ff.). В QG. IV 188 он называет космос так же, как называет его она — ζῷον λογικόν[300], тогда как в Prov. I 22 он, под влиянием своего платонизирующего замысла, решительно отверг это представление, а звезды для него суть не просто θεῖαι φύσεις[301] (Opif. 144; ζῷα νοερὰ[302] в Plant. 12 как философское учение), но *sensibiles dei*[303] (QG. IV 157; правда, нет уверенности в точности текста). С другой стороны, он яростно нападает на безбожие халдейских астрологов, которые почитают эти светила

---

[296] «Разложение, порча, тление».

[297] «Смесь из эфирного и воздушного элемента».

[298] **Посидоний** в D. L. VII 152; ср. Περὶ κόσμου 395a 30–34.

[299] **Reinhardt**, Kosm. u. Symp. 133 ff.

[300] «Мыслящий организм».

[301] «Божественные создания».

[302] «Рациональные, наделенные сознанием существа».

[303] «Боги из материального, видимого мира» (лат.).

как богов и забывают в поклонении им истинного Бога (Migr. 179 ff.; Opif. 45, вверху с. 431). Напротив, экпиросис для него есть лишь μυθευομένη τερατολογία (Rer. div. 228, вверху с. 416), которая лишь в результате заблуждения вчитывается в **Моисеевы** писания (там же 300); и точно так же для него неприемлемо учение об *heimarmene*, поскольку оно несет в себе отрицание данной человеку Богом свободы воли (Prov. I 77 ff., ср. вверху с. 421; QG. I 21).

По существу, однако, объяснение отдельных феноменов не представляет для него подлинного интереса, и, более того, он даже испытывает подозрение по отношению к натурфилософии, поскольку она, коль скоро не продолжает оставаться служанкой действительной мудрости (вверху, с. 431), ведет к идолопоклонству (Lsp. I 3; Migr. 178 ff.; Mut. 70 ff.). Как в терапевтах, так и в евреях он вообще славит прежде всего то, что в субботу они посвящают τῇ τῆς φύσεως θεωρία[304]; однако под этим он в действительности подразумевает лишь восхождение к высшему миру νοητὰ[305] и к познанию ἀρίστη φύσις, т. е. Бога (Migr. 139; Gecal. 100; Lsp. II 45). Космос, который знает и объясняет Стоя, представляет собой лишь нижний этаж Вселенной.

Тем сильнее его занимала антропология. Основной догмой, которую он бесконечно часто повторяет, для него является стоическое членение души на *hegemonikon*[306] и семь служебных частей (напр., Opif. 177; L. all. I 11; Det. Pot. 168; QG I 75). Однако с той же естественностью он прибегает и к широко распространенному в его время платоническому троичному членению (особ. L. all. I 70, III 114 ff.; Conf. 21; Agr. 72; Lsp. I 146 ff., IV 92; Virt. 13; Migr. 66; Qex. I 12)[307]. Оба этих членения были слиты в одно у **Посидония**,

[304] «Созерцанию природы».

[305] «Умопостигаемых», т. е. явлений, относящихся к умозрительному миру.

[306] Греч. ἡγεμονικόν — «руководящее начало», у стоиков — управляющая духовная сила, т. е. разум.

[307] А также θρεπτικὸν («питательное») и αἰσθητικόν («чувствующее») в QG. IV 186; в Opif. 67 эти последние фигурируют в качестве частей πνευματικὴ δύναμις («духовной силы»); в Deus imm. 37 — θρεπτική τε καὶ μεταβλητικὴ καὶ αὐξητικὴ δύναμις («питательная, преобразующая, развивающая сила»).

ибо логос, *thymos*[308] и *epithymetikon*[309] он понимал как *dynameis* у *hegemonikon*. Троичное членение **Филон** заимствует у самого **Платона**; об этом свидетельствуют значительные сходства в словесных выражениях и среди прочего частое использование образа наездника на колеснице и двух коней в упряжке души (Agr. 67 ff., особ. 73 и L. all. III 118. 127. 128. 138). Впрочем, он обнаруживает знакомство и с проблематикой, занимавшей **Посидония**. Ибо как **Гален** в своем трактате о полемике **Посидония** против **Хрисиппа** то и дело заявляет: τὸ μὲν δὴ τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς τρεῖς εἶναι[310]...καὶ *Ποσειδώνιος ὁμολογεῖ καὶ* Ἀριστοτέλης, *τὸ δὲ καὶ τοῖς τόποι αὐτὰς ἀλλήλων* κεχωρίσθαι[311]...Ἱπποκράτους ἐστὶ καὶ Πλάτωνος δόγμα[312] (Hipp. et Plat. p. 454. 363. 480 f. 515; K., Suppl. XXIV 579), точно так же **Филон** в L. all. III 115 говорит: ἔνιοι μὲν οὖν τῶν φιλοσόφων τὰ μέρη ταῦτα δυνάμει μόνον διέκριναν ἀλλήλων, τινὲς δὲ καὶ τόποις[313]. Однако он нигде не делает попытки в духе **Посидония** установить органическую связь между стоическим и платоническим членением. Он следует за **Платоном** и в локальном разделении, обозначая вместе с ним *thymos* и *epithymetikon* как μέρη[314] или εἴδη[315] души, а не как δυνάμεις, и нигде при этом он не устанавливает, что платоновское членение охватывает собой только *hegemonikon*. Напротив, он отчетливо отделяет θυμὸς[316] и ἐπιθυμητικὸν[317] от νοῦς[318], относя ее к «иной части души», ὅπερ ἄλογον ὑπάρχον αἵματι πέφυρτι[319] (Rer. div. her. 64, ср.

---

[308] Греч. θυμός.

[309] Греч. ἐπιθυμητικόν.

[310] «У души три действующих начала».

[311] «Посидоний и Аристотель тоже соглашаются с тем, что места, занятые этими началами, четко отделены друг от друга».

[312] «Учение Гиппократа и Платона».

[313] «Некоторые философы считают, что эти начала души отличаются друг от друга только своими свойствами, в то время как некоторые считают, что они отличаются и занятым местом».

[314] «Части».

[315] «Образы».

[316] «Импульсивное душевное начало».

[317] «Вожделеющее начало».

[318] «Разум, ум».

[319] «Которая, будучи лишена разума, смешивается с кровью».

Migr. 66). Понятным это становится из того, что эта философская психология должна занимать второе место после откровения, данного в Священном Писании. Ведь **Моисей** недвусмысленно заявляет в Лев. 17, 11 и Втор. 12, 23: ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμά ἐστιν[320] (Det. pot. 80; Fr. II p. 668; QG. II 59; Qex. II 35), но подразумевает при этом лишь животную душу, καθ' ἣν ζῇ καὶ τὰ ἄλογα[321] (Rer. div. her. 61; Lsp. IV 123; QG. II 59), ибо о сущности специфически человеческой души он столь же недвусмысленно поучает нас в Быт. 1, 26, где νοητὸς ἄνθρωπος создается κατ' εἰκόνα τοῦ θείου λόγου[322], и в Быт. 2, 7, где об αἰσθητος говорится: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς[323] (Opif. 69 ff. 134 ff.); ἔδοξε τῷ νομοθέτῃ διττὴν τὴν οὐσίαν εἶναι φυχῆς, αἷμα μὲν τῆς ὅλης, τοῦ δ' ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον[324] (Rer. div. her. 55).

Для древнего иудейского воззрения это רוח Яхве было всего лишь дыханием жизни, задумываться о котором попросту не доводилось. И здесь перед **Филоном** также встал вопрос, следует мыслить θεῖον πνεῦμα[325] как материальный или нематериальный. Стоя усвоила себе материалистическое понимание, и он, не испытывая особых сомнений, вместе с ней определяет *nus*[326] как ἔνθερμον καὶ πεπυρωμένον πνεῦμα[327] (Fuga 133, ср. Mut. 180). Вполне в стоическом духе звучит также его объяснение *nus* как ἀπόσπασμα[328] или ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως[329] (Opif. 146, ср. L. all. III 161; Det. pot. 83), и он не испытывает серьезных неудобств, ставя вместо него в Rer. div. her. 283 ἀπόσπασμα τῆς πέμπτης οὐσίας[330]

[320] «Кровь — душа всякой плоти».

[321] «Благодаря которой живут и неразумные звери».

[322] «По образу Божьего слова (разума)».

[323] «Вдохнул в человека (букв. “в его лицо”) дыхание жизни».

[324] «(Бог) показал законодателю, что у души двоякая природа: одна природа — общая, и она отождествляется с кровью, а другая — высшая, она же отождествляется с духом Божьим».

[325] «Божественный дух».

[326] См. выше прим. 118 и 318.

[327] «Крайне подвижный и воспламененный дух».

[328] «Осколок, фрагмент».

[329] «Луч из блаженной небесной природы».

[330] «Осколок пятого элемента».

в сопровождении ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος[331]. Однако при этом он, говоря точно, все же не только отделяет этот божественный *pneuma* от простого дыхания жизни, πνοή[332] (L. all. I, 42), и от ἀὴρ κινούμενος[333] (Det. pot. 83, ср. Gig. 22), но также и строго формулирует отличие: ὁ λογισμός...τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα ἤ, ὅπερ ὁσιώτερον εἰπεῖν τοῖς κατὰ Μωυσῆν φιλοσοῦσιν, εἰκόνος θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερές[334] (Mut. 223). И даже если в отношении человеческой души и божественной сущности он принципиально оставляет открытым вопрос об их материальности или нематериальности (L. all. I 91), то при этом он равным образом склоняется все же к следующему воззрению: οὐ σῶμα, ἀσώματον δὲ λεκτέον[335] (Somn. I 30). В целом для его целей достаточно того утверждения, что *nus* οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο, διεπλάσθη, καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο[336] (Deus imm. 46) — точка зрения, на которой стоит также и **Цицерон** (Tu. I 70), — и что по своей сущности он относится к ἀσώματοι ψυχαὶ, которые лишь временно соединяются с телом. Хотя **Филон** и говорит, что их жилищем является воздух и наиболее чистые из них обитают непосредственно на границе с эфиром (Plant. 14), то здесь вновь — и, безусловно, под влиянием **Посидония** — дает все же знать о себе материалистическое представление; однако сам **Филон** не замечает этой неясности. То, что *nus* по своей смерти возвратится «к своим отцам», т. е. в мир духов, и будет вести соответствующую его собственной сущности высшую жизнь, он заимствует из Быт. 15, 15 (Новооткрытые фрагменты, с. 67); однако надежда на индивидуальное продолжение жизни остается для его религиозного восприятия столь же лишенной

---

[331] «Согласно учению древних».

[332] «Дыхание».

[333] «Движущийся воздух».

[334] «Причина — фрагмент души вселенной, или, как более благочестиво следует сказать тем, кто изучает философию по Моисею, вернейшая копия божественного образа».

[335] «Нужно назвать (это начало) не телесным, а бестелесным».

[336] «Не состоит из тех начал, из которых составлено все остальное во вселенной: она составлена из той более чистой и благородной сущности, носителями которой являются ангелы».

значения как и появляющаяся время от времени мысль о переселении душ.

Nus **Филон** делает *hegemonikon* души (Agr. 30; Rer. div. her. 232) и после этого объясняет, например, чувственное восприятие совершенно в стоическом духе посредством τονικὴ κίνησις, которое *nus* простирает в отдельные органы[337]. В L. all. II 22–24 он упоминает о том, что *nus* еще до соединения с телом несет в себе способности животной души δυνάμει[338], не делая, однако, из этого никаких выводов. По существу, ему совершенно нет дела до физиологических объяснений, но для него, напротив, чрезвычайно важно то религиозно-этическое значение, которое всецело заслоняет собой отношение различных органов к служебным частям. Более, нежели орган речи, φωνῆεν[339] — о σπερματικόν[340] он вообще почти ничего не говорит, — его интересует языковая способность, λόγος προφορικός; объединяя пять органов чувств в одну *aisthesis*[341], он приходит — как и другие истолкователи до него (Somn. I 118) — к новому троичному членению души: νοῦς—λόγος—αἴσθησις[342], при котором, следовательно, λόγος — в качестве προφορικός — становится в служебное положение по отношению к νοῦς (места в Указателе с. 494). Еще более часто, однако, он ставит сам νοῦς в противоположность αἴσθησις, и тем самым последнее обретает значение, совершенно чуждое Стое. Для последней оно есть физиологический процесс, механически воспринимающий внешнее впечатление и получающий влияние на совокупную жизнь души лишь тогда, когда это впечатление посредством φαντασία[343] доходит до сознания *hegemonikon* и вызывает в нем движение в направлении объекта, ὁρμή[344]. Все высшие душевные процессы совершаются исключительно в сфере *hegemonikon*. Это для Стои имеет решающее значение, поскольку таким образом она

---

337 Fuga 182; L. all. I 28–30 III 183.

338 «Потенциально».

339 «Умеющий просто выговаривать слова».

340 «Живительной» (способности слова).

341 «Чувственное восприятие, ощущение».

342 «Разум—слово—чувство».

343 «Воображение, представление».

344 «Стремление».

получает возможность учить, что душевная жизнь всецело пребывает под контролем логоса и что этот последний способен подавлять те или иные движения, не давая своего согласия на то или иное представление. Ничего не изменил в этом представлении также и **Посидоний**: θυμός и ἐπιθυμία[345] суть для него алогические движения, однако они относятся к сфере *hegemonikon*. Из одного стоического руководства — **Филон** дает ясную ссылку на ὁριζόμενοι[346] — он заимствовал определение φαντασία как τύπωσις (ἐν ψυχῇ)[347] и целиком взял объяснение φαντασία и ὁρμή (L. all. I 29. 30; Deus imm. 43. 44 = SVF II 844 и 848, ср. QG. I 52); однако он отнюдь не уяснил для себя истинные мотивы и подлинную перспективу стоической философии[348]; ибо у него *aisthesis* вырастает далеко за пределы той роли, которая может быть отведена ей согласно учению Стои. Она превращается в самостоятельную душевную способность, которая, по-видимому, необходима уму для познания внешнего мира и таким образом служит ему полезную службу, однако одновременно, поскольку эта способность охватывает собой также и чувственные движения, становится его постоянным оппонентом и заступает на то место, которое в греческой философии прежде занимало ἄλογον[349].

Вполне очевидно, каким образом **Филон** пришел к подобной, совершенно отличной от стоической, психологии. Она всецело определяется тем аллегорическим толкованием грехопадения, которое для **Филона** изначально представляло собой твердую данность[350]. Согласно этому толкованию, Адам есть *nus*, а его жена — *aisthesis*, тогда как змей символизирует собой соблазняющее

---

345 «Желание, вожделение».

346 Букв.: «определившиеся».

347 «Впечатление» (образовавшееся в душе).

348 Характерно, что основополагающее для стоической философии понятие συγκατάθεσις («одобрение») встречается, кроме Исх. II 228, где оно применено совершенно нетехнически, лишь в толковании Быт. 19, 32 (Post. 175; QG IV 55. 56. 58), где оно употреблено в совершенно нестоическом духе в качестве младшей дочери νοῦς наряду с βουλή («воля, решение»).

349 «Неразумное, бессловесное».

350 Даже троичное членение: νοῦς—λόγος—αἴσθησις («ум—слово—чувства») было преднайдено им (Somn. I 118 вверху с. 456).

и злокозненное *hedone*[351]. Отсюда *aisthesis* сама собой из простого процесса восприятия превращается в олицетворение совокупной чувственной природы человека, к которой относятся также и «чувственные» стремления и ощущения. Ибо *hedone* умеет сперва угнездиться в *aisthesis*, и лишь затем ему удается ввести в обман *nus* (Opif. 151 ff. 165). *Nus*, *hegemonikon*, есть наша божественная часть, *aisthesis* же есть *alogon*, противостоящее ей и ищущий средств к ее низведению (Sacr. Ab. et. C. 104: περὶ τῶν τοῦ ἡγεμονικοῦ γεννημάτων — περὶ τῶν τοῦ ἀλόγου, ὅπερ αἱ αἰσθήσεις κεκλήρωνται[352]). Конечно, **Филон** нигде не развивает четкой психологической теории; однако именно из того, что он говорит об аффектах, явственно проступает его общее видение.

Ни один из фрагментов греческой философии не встречается у **Филона** так часто, как стоическое учение о πάθη[353]. Заходит ли речь о грехопадении или об исходе из Египта, о победе над Амаликом или об Иакове, πτερνιστὴς τῶν παθῶν[354], — всякий раз при аллегорическом истолковании он возвращается к теме аффектов. Πᾶν πάθος ἐπίληπτον, ἐπεὶ καὶ πᾶσα ἄμετρος καὶ πλεονάζουσα ὁρμὴ καὶ τῆς ψυχῆς ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ὑπαίτιος[355], — в истинно стоическом духе начинает он (SVF I 205) обсуждение заповеди οὐκ ἐπιθυμήσεις[356] (Lsp. IV 79) и в дальнейшем постоянно оперирует этими определениями (Index S. 595). Четверичное количество πάθη и их стоическое обоснование для него столь же неопровержимы, как то, что у человека именно пять, а не иное количество, чувств[357]. Стоическое соединение душевных πάθη, νόσοι

[351] Греч. ἡδονή — «удовольствие, наслаждение».

[352] «(Рассказав) о порождениях основной части души, (он начинает давать нам сведения) о порождениях иррациональной части, которую внешние чувства унаследовали».

[353] «Страсти».

[354] «Самая необузданная из страстей».

[355] «Любая страсть достойна осуждения, потому что любое чрезмерное, излишнее стремление и неразумное, неестественное движение души отвечают за нее».

[356] «Не пожелай».

[357] Четверо и пятеро царей в Быт. 14, 9 истолковываются как πάθη («страсти») и αἰσθήσεις («чувства») — Abr. 236; Ebr. 105; Congr. 92. На ἐξαίρετος

и ἀρρωστήματα[358] (SVF III 421 ff.) превращается у него в стереотипную формулу (Index S. 119). Знаком он и с учением об εὐπάθειαι[359], ему известно множество частностей[360]. И, тем не менее, дух стоического учения остался, по существу, чужд для него. При этом важно не столько то, что он часто и обильно разбавляет это учение платоновскими категориями θυμὸς и ἐπιθυμία. Решающий момент, скорее, в следующем: сколь бы рьяно **Посидоний** ни выступал против учения **Хрисиппа** о том, что *pathe*[361] являются суждениями (κρίσεις), они, тем не менее, остаются для него, как уже сказано, движениями *hegemonikon*, возникающими сперва лишь посредством φαντασία и избыточно развивающимися в самом *hegemonikon* в ущерб истинному воззрению. Но лишь в единичных случаях указанное воззрение получает свое продолжение в трудах **Филона**[362]. В его собственном восприятии πάθη стоят вне *hegemonikon* и относятся к сфере животной души, которую он как раз противопоставляет *hegemonikon*, – к *aisthesis*[363]. Он не только сплошь и рядом ставит πάθη и αἰσθήσεις вместе (ср. с. 457 QG. IV 230), но и определенно заявляет (Fr. II p. 668): περὶ σάρκα δὲ ἡ αἴσθησις καὶ τὸ πάθος, οὐχ ὁ νοῦς καὶ ὁ λογισμός[364]. Он называет *aisthesis* τὴν τῶν παθῶν

λόγος («выбранное слово») о четвертом количестве аффектов он ссылается в L. all. III 139. Обоснование: Praem. Poen. 71.

358 «Страсти, болезни ... духовные недуги».

359 «Положительные страсти».

360 Он часто намекает на стоические определения аффектов как ἔπαρσις, συστολή («опьянение») и т. д. (SVF III 391 ff.); напр., ἡδονή = ἔπαρσις ἄλογος ψυχῆς («наслажение = неразумное опьянение души») в L. all. III 115; Post. C. 26, ср. QOPrL. 159; Rer. div. her. 270; Decal. 143. Определение φθόνος («зависть») в Somn. I 223 напрашивается само собой и, кажется, готово слететь с его языка. Он самостоятельно развивает стоические идеи в Decal. 142, делая вывод, что по отношению к прочим аффектам плотское желание представляет собой более активную и ἑκούσος («добровольную») деятельность души. Также не забыто определение ὁρμὴ как πρώτη ψυχῆς κίνησις («первое движение души») – Deus imm. 44.

361 Греч. πάθη – «претерпевания, страсти».

362 Lsp. II 89; QG. III 3.

363 μιᾶς γάρ ἐστι ψυχῆς μέρη καὶ γεννήματα ἥ τε αἴσθησις καὶ τὰ πάθη («части, начала, чувства и страсти принадлежат одной душе») – L. all. II 8.

364 «На плоть оказывают влияние чувства и страсти, а не разум и рациональное деятельное начало».

αἰτίαν[365] (L. all. II 50; ср. Fuga 91 — τὸ ἄλογον διὰ πασῶν τῶν αἰσθήσεων οἷα δεξαμενῶν τὴν τῶν παθῶν ἀνεγείρει φοράν[366]; Congr. 81; L. all. III 200), и с совершенной ясностью он развивает свое воззрение в L. all. II 4 ff., где следующим образом аллегорически истолковывает сотворение женщины: «Тот αἰσθητὸς ἄνθρωπος[367], который был создан путем дуновения божественной Пневмы, не мог оставаться в одиночестве; ему нужна была помощница. Это животная душа с ее αἰσθήσεις καὶ πάθη; ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς εἰσι βοηθοὶ νεώτεροι τῆς ψυχῆς[368]; ἡγεμονικόν души — ее старшая часть, младшая — ἄλογον; τὸ δὲ ἄλογον αἴσθησίς ἐστι καὶ τὰ ταύτης ἔκγονα πάθη[369]». Правда, затем следует еще одно достопримечательное дополнение: καὶ μάλιστα, εἰ μὴ κρίσεις εἰσὶν ἡμέτεραι[370]. Εἰ μὴ[371] не может быть равнозначно ὅσαι μὴ[372], ибо разделение двух классов аффектов было бы в этой взаимосвязи совершенно неуместно; но сказанное должно означать: «Это верно особенно в том случае, где аффекты нельзя рассматривать как суждения». Мы еще ранее установили, что **Филону** доводилось слышать кое-что из полемики **Посидония** против **Хрисиппа**, где первый выступал как раз против понимания последним πάθη как κρίσεις. Здесь **Филон** становится на точку зрения **Посидония**; однако примечательна та осторожная манера, в которой он это делает, и еще более важно, что указанное место — единственное в трудах **Филона**, где он вообще касается данного вопроса. Не может быть случайностью также и тот факт, что он ни разу не намекает на определения отдельных аффектов как *doxai*[373], — определения, которые непременно должны были быть ему знакомы. Также и в остальном он везде тщательно избегает

---

[365] «Причина страстей».

[366] «Иррациональная часть возбуждает бремя страстей через чувства, их впускающих в себя».

[367] «Материальный человек».

[368] «Ведь чувства и страсти души являются помощниками меньшими последней».

[369] «Иррациональная часть — это чувства и вытекающие из нее страсти».

[370] «И особенно если суждения не наши».

[371] «Если не».

[372] «Сколько бы ни было».

[373] Греч. δόξαι — «мнения».

каких бы то ни было разъяснений относительно сущности столь часто упоминаемых аффектов. Им, очевидно, владело ясное ощущение того, что учение Стои о *hegemonikon* души невозможно без затруднений перенести на *nus*, который он, будучи учеником **Моисея**, ставил на его место. Также и мысль **Посидония** о том, что Логос при его соединении с телом принимает на себя животные функции, видимо, противоречила его представлению о возвышенности божественного *nus*. В L. all. II 22 он, правда, говорит о том, что γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς[374] — Адам до сотворения женщины — πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἑκτικὴν φυσικὴν ψυχικήν[375] и иные, еще до того как он использует их в соединении с *aisthesis* и с телом, ἐνεργείᾳ[376]; однако это никак не влияет на его антропологию. Его грубый дуализм *nus* и *aisthesis* приводит к тому, что он всецело относит аффекты к сфере чувственной природы. И здесь нам также не следует ждать ясной психологической теории, однако мы вновь можем ясно видеть, до какой степени он пребывает в плену аллегорического истолкования Писаний. Поскольку змей есть символ соблазнительного желания, он не только непрестанно подчеркивает, что желание тесно связано с чувственным восприятием и оказывает свое влияние сперва на это последнее и лишь косвенным путем на *nus*, но и *hedone* он также определенно называет основой и началом всех и всяческих πάθη, даже гнева, нимало не задаваясь вопросом о том, как это согласуется со стоическим, им же самим ранее отстаивавшимся членением, согласно коему желание — лишь один из четырех равноценных аффектов (L. all. III 113. 114., II 74 f.; Opif. 165; Congr. 27. 81)[377].

В оценке аффектов **Филон** также обеспечивает себе точку зрения, независимую от Стои. Несмотря на свой психологический дуализм, он ради Быт. 2, 18 позволяет как чувствам, так и πάθη называться полезными «помощниками» *nus* (L. all. II 5; Cher. 58–61). Правомерность умеренного страдания в случае

[374] «Чистый, свободный от тела разум».

[375] «Имеет разные свойства: нравственное, физическое, психическое».

[376] Отсюда в 23 ἔχει καὶ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀναλογοῦν τι ἀλόγου ψυχῇ («и наш ум имеет что-то соприродное неразумной душе»), однако лишь в отношении к φαντασία и ὁρμή.

[377] **Эпикурово** (?) ἡδονὴ καταστηματική («тихое наслаждение») он отвергает в L. all. III 160.

несчастья (Abr. 257, ср. Mos. II 230 ff. о πένθος) признавали еще умеренные стоики. Поскольку имя «Исаак» для **Филона** означает «смех» или χαρά[378], «лучшая из *eupatheiai*[379]», эти *eupatheiai* обретают для него гораздо более позитивное значение, нежели для Стои, и сама χαρὰ становится идеалом веселого душевного настроя, чем-то вроде *eutimie* у **Панэция**, всецело вытесняя собой снискавшую столько похвал *ataraxie*[380].

В то время как ἡδονὴ[381] остается совершенно чуждым для σπουδαῖος, **Моисей** основал для **Филона** ту догму, что ἀστεῖος[382] живет в постоянной χαρὰ, φαύλῳ δ' οὐδενὶ χαίρειν ἐφεῖται[383] (Mut. 168. 169, со ссылкой на Исх. 4, 14, Нав. 48, 22), и он присваивает себе «философский постулат», что τὴν ἀρετὴν εὐπάθειαν εἶναι[384] (Mut. 167). Χαρὰ же отступает в сторону как χαρὰ πρὸ χαρᾶς[385], а ἐλπὶς[386] — как противоположность достойной осуждения ἐπιθυμία[387] (Mut. 163; Exsecr. 161; Abr. 7 ff.; Post. C. 26).

Однако также и среди собственно πάθη некоторые, благодаря религиозному ощущению, обретают позитивную ценность:

378 «Великая радость, ликование».

379 Греч. εὐπάθεια — «наслаждение, удовольствие», у стоиков — «духовное блаженство».

380 Praem. Poen. 32: χαρὰ («радость») как τῶν εὐπαθειῶν ἀρίστη («самая лучшая из положительных страстей»), как и в Migr. 157, ὑφ' ἧς ὅλη δι' ὅλων εὐθυμίας ἡ ψυχὴ καταπίμπλαται («благодаря которой вся душа наполнена ликованием»); об Исааке, как и вообще часто, см., напр., QG. IV 138: *Isaacum risum tristitiae expertem* (лат. «Исаак знал, что такое смех от печали»). L. all. III 107: ὥσπερ ἡ χαρὰ εὐπάθεια οὖσα εὐχῆς ἐστιν ἐπαξία, οἷέτως κατάρας ἡδονή, τὸ πάθος («поскольку радость, являющаяся положительной страстью, достойна похвалы, так и наслаждение достойно проклятия, будучи (отрицательной) страстью»). Дальнейшее см. в Index s. χαρὰ и εὐπάθεια. Термин ἀταραξία («невозмутимость») нигде не встречается у **Филона**, нет у него также ταραχὴ («волнение») в значении πάθος.

381 См. выше прим. 351.

382 «Благовоспитанный».

383 «Мелочные и ничтожные люди не в состоянии испытывать ликования».

384 «Положительная страсть является добродетелью».

385 «(Предвкушение) ликования до наступления настоящего ликования».

386 «Надежда».

387 «Влечение».

например, страх Божий (Migr. 215, ср. Agr. 40) и страх перед родителями (Lsp. II 239), сострадание как ἀναγκαιότατον καὶ συγγενέστατον λογικῇ ψυχῇ πάθος[388] (Virt. 144; ср. Jos. 82; QG. IV 233 – *sapiens misericors*[389]) и особенно раскаяние, о котором далее будет сказано больше (Abr. 17 ff.; Lsp. I 187; согласно Fuga 157, в нем имеет нужду даже мудрый; в QG. I 82 *misericordia*[390] и *poenitentia*[391] ставятся в один ряд как богоугодные). Даже гнев, этот «дикий зверь», получает хвалу и награду, если он действует на службе у Бога как μισοπόνηρον πάθος[392], как у левитов, которые с фанатической страстью искореняют идолослужение (Lsp. III 126; Mos. II 279).

Несмотря на это, πάθη в стоическом понимании продолжают быть для **Филона** человеческой слабостью, и они не только абсолютно несовместимы со славой Бога (с. 435 вверху), но *apathie* и для его образа, человека, также являет собой высшую степень совершенства (L. all. III 131 ὁ τέλειος τελείαν ἀπάθειαν ἀεὶ μελετᾷ[393]). Она есть цель философии (QG. III 43; aE. L. all. II 100). Правда, достичь ее может лишь такой муж как **Моисей**, который настолько победил чувственность, что в течение 40 дней мог обходиться без пищи и воды. Даже его брат Аарон был не τέλειος[394], но всего лишь προκόπτων[395], который ограничил желания необходимой мерой и, как μετριοπαθής[396], удерживал аффекты в надлежащих границах (L. all. III 138 ff.). В греческой философии *apathie* и *metriopathie* были лозунгами, под которыми боролись друг с другом стоики и академические философы-перипатетики; для **Филона** же здесь возникает целая последовательность ступеней нравственного развития – воззрение, просуществовавшее вплоть до самой

[388] «Самая необходимая и родственная для рациональной души страсть».

[389] «Мудрец милосерден» (лат.).

[390] «Милосердие» (лат.).

[391] «Раскаяние» (лат.).

[392] «Страстная ненависть к злу».

[393] «Совершенный (мудрец) всегда заботится о соблюдении совершенной невозмутимости».

[394] «Совершенный».

[395] «Развивающий».

[396] «Умеющий испытывать умеренные страсти».

эпохи монашества[397]. В целом, однако, в любом случае и для **Филона** аффекты также остаются врагами *nus*, стремящимися поработить и отвлечь его от его истинной сущности, и борьба с ними есть в его понимании самая первостепенная задача верующего.

Учение об аффектах создает переход к этике. Здесь также, как и в большинстве случаев, Стоя среди прочих философских школ оказалась наиболее привлекательной для **Филона**. Правда, он несколько раз воздает хвалу перипатетической золотой середине, «царственному пути»[398], по словам **Моисея** (Чис. 20, 17; ср. Lsp. IV 168; Deus imm. 162–164; Migr. 147), а в учении о благах часто упоминает троичное деление, которое представляли «**Аристотель**, перипатетики а, по слухам, еще и сам **Пифагор**» (QG. III 16) и в случае необходимости склоняется к тому чтобы признать ее достоинства; однако принципиально он отстаивает ту точку зрения, что Бог не желал расщепления блага человеческой жизни (κατακερματίζειν[399] – Sobr. 60; Fuga 148); он твердо придерживается того мнения, что телесные и внешние «блага» суть лишь πλεονεκτήματα[400], и исповедует веру в исключительную красоту

---

[397] Относительно целого ср. L. all. III 129 ff. (в связи с платоновским троичным делением души), особ. 129: Μωυσῆς οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν («Моисей, любящий не умеренные страсти, а полное бесстрастие»), 138 ff. То, что **Моисей** οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα σιτία ἢ ποτὰ προσίεται («не требует ни еды, ни питья даже для простого поддержания жизни»; 142), напоминает дебаты о κατηναγκασμένα πάθη («неизбежных страстях»), близких Пирронову идеалу ἀπάθεια («бесстрастие»), ср. **Sextus** P. Hyp. I 25–30 III 235–238 и Adv. Dogm. V 141 ff., **Hermes** XXXIX 15 ff. Кроме того, см. QG. IV 177 Virt. 195 (μετριοπάθεια богоугодна), ср. Abr. 257 и Jos. 26. Согласно QG. IV 15, верующие суть *impassibiles* (лат. «равнодушные»), однако не в смысле полной невосприимчивости, которая невозможна и представляет собой лишь высокомерное притязание. Ср. здесь **Krantor** в Ps. Plut. ad. Apoll. 3, а также **Seneca** ad Polyb. 18, 6. **Josephos** B. J. II 8 также обозначает идеал ессеев τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν («не поддаваться страстям»).

[398] Согласно Lsp. IV 168, совершенно недопустимо связывать «царский путь» с мистикой, как это делает **Pasher**, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Kőnigsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon v. Alexandreia (Studien z. Kult. u. Gesch. d. Altert. XVII 3. 4).

[399] «Делить».

[400] «Преимущества».

arete[401], ἀφ' ἧς καὶ τὸ Στωικὸν ἐβλάστησε δόγμα τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν[402] (Post. C. 133). Эта стоическая догма для **Филона** также является краеугольным камнем его этики, на который он полагается с тем большей уверенностью, что вполне убежден, что и это учение «молодые философы» также позаимствовали у **Моисея** (QG. IV 167) и что такая догма единственно соответствует вере в единого Бога. Однако и здесь за этим внешним соответствием также таится глубокое мировоззренческое отличие, совершенно иное понимание сущности и становления нравственности.

Для Стои καλὸν[403] есть гармоническое завершение человеческой *physis*. Ибо оно коренится в данном от природы каждому живому существу изначальном стремлении, подталкивающем к сохранению и развитию собственной сущности, а у человека осуществляющемся в полном раскрытии Логоса. В таком раскрытии должно быть дано для него нравственно прекрасное, а вместе с тем и его истинное благо, а потому цель жизни должна состоять для него в ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. Однако и для его внешних действий природа также есть норма нравственности; ибо она помещает его внутрь сообщества, возлагая на него обязанность служить этому сообществу и своим собратьям. *Nomos*[404] же, дающий такое предписание, в качестве нравственного закона есть не что иное как Логос, проникающий собой *physis* и неразрывно с ней связанный[405].

---

[401] См. выше прим. 100.

[402] «Из которой и Стоики разработали учение о том, что только прекрасное является добром».

[403] «Прекрасное».

[404] Греч. νόμος — «закон».

[405] Относительно стоиков вообще см. в особ. мои «Основные вопросы», S. 1 ff. Собственными путями ходил **Панаитий**, который **Зенонову** формулу *telos* интерпретировал как ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς («жить тем, что предоставлено нам от природы»; Klemens Strom. II 129). Он вернулся к изначальным устремлениям человеческой природы и показал, как из нее, при ее правильном формировании, развивается καλὸν души, а затем вывел из таким образом добытого понятия четыре основных добродетели и обязанности (Cicero Off. I 11–14. 15–17). Если бы **Фингер**, вместо того чтобы обращать свой взор на одни лишь частности, уяснил для себя принципиальную позицию [**Панаития**], он не стал бы с такой легкостью отрицать его авторство §§ 11–14 (Neue Jahrb.

Филон и здесь также позаботился о сближении с греческим способом мышления и сделал попытку инкорпорировать в свою этику понятие *physis*. В заключении QOPrL он определенно признает себя сторонником **Зенонова** *telos*[406] ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν; в Migr. 128 (Plant. 49) он называет его τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν ᾀδόμενον τέλος[407] и при истолковании иудейского Закона не устает повторять, что заповедь субботнего покоя, равно как запрет на подкидывание новорожденных детей, убийства раба и ношение женской одежды мужчиной, являются законами природы (Mos. II 211; Lsp. III 112. 137; Virt. 18). Τῷ θείῳ νόμῳ κανὼν τῶν δικαίων ἐστὶν οὐ τὸ τῆς τύχης ἀλλὰ τὸ τῆς φύσεως ἐναρμόνιον[408] (Lsp. III 137). **Моисей** запрещает разведение мулов, поскольку скрещивание разных пород животных есть παρὰ φύσιν, а он желает следовать лишь

---

f. Antike u. deutsche Bildung, 1942, 1 ff.). Если он находит в этом периоде противоречия с 15–17, то лишь оттого, что не понял, что **Панаитий** в 11–14 говорит еще не о нравственных качествах, но всего лишь о естественных влечениях человека, которые, как κατὰ φύσιν («природные»), для стоика несут свое оправдание в самих себе, однако у человека зрелого могут быть признаны нравственными лишь в том случае, если они подчиняются определяемой Логосом общей человеческой природе и задаче. Одностороннее наращивание стремления к познанию столь же предосудительно как и чрезмерное пестование духа стяжательства, и естественное стремление ребенка к чувственной радости, в противоположность πόνος («труд»), не должно превращаться в господствующий аффект ἡδονή. Стремление к первенству должно не развиваться в индивидуальное честолюбие, но иметь своим результатом руководящую роль в служении общему делу. Правда, о человеке возвышенном и благородном сказано: *principem se esse mavult quam videri* (лат. «предпочитает быть первым, чем просто таким казаться», I 65); однако логика, при которой из этих слов делается вывод, что «**Панаитий** целиком и полностью отвергает стремление к первенству» (**Finger** S. 4), мне лично непонятна. Если **Фингер** отрицает у **Панаития** оправдание частной собственности в I 20. 21, то это, пожалуй, объясняется тем, что он рассматривает лишь книгу I и не удосужился прочесть II 73 ff. (особ. 78. 85). Весь его тезис о том, что **Цицерон** наряду с трудом **Панаития** постоянно пользовался параллельным академическим текстом, противоречит собственным словам **Цицерона**, а на его Антиоха нет абсолютно никаких указаний.

406 Греч. τέλος — «цель; совершение».

407 «Восхваленной самыми великими философами целью».

408 «По закону Божьему, моральные обязанности благочестивых соответствуют требованиями не случайных обычаев людских, а природы».

природе[409]. Однако при всем том **Филон** весьма далек от мысли в духе Стои выводить нравственность из самой природы человека. Ибо эта природа, в свою очередь, есть творение Бога, и как Бог создал человека сообразно со своим физическим и духовным существованием, точно так же он предписал ему, что надлежит делать, а чего избегать. Не природа может быть последней инстанцией для нравственности, но воля Бога. Здесь мы сможем с удовлетворением установить, что заповеди **Моисея** согласуются с природой и получим право называть их φύσεως ἱεροὶ λόγοι[410] (Lsp. II 13); однако их обязательность заключается в том, что они суть χρησμοὶ и λόγια θεοῦ (Decal. 15. 16). Сотворение мира и нравственный закон органически связаны между собою. **Моисей** с полным правом предпослал своему законодательству в качестве *proomium* сотворение мира (Opif. 1–6). «**Моисей** стремился научить двум вещам, которые необходимы для нас: во-первых, тому, что один и тот же Бог есть Творец мира и истинный Законодатель, и, во-вторых, тому, что желающий слушаться его заповедей должен следовать природе, живя по законам Вселенной и в полной гармонии и согласии слова и дела» (Mos. II 48). Итак, следовать природе — означает следовать Богу и исполнять его заповеди. Ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, на который **Филон** столь часто и охотно ссылается, есть на самом деле тот божественный Логос, что говорит к нам чрез **Моисея**. В Opif. 143 **Филон** приравнивает этот νόμος θεῖος[411] к закону разума, царящему над *kosmopolis*, а стоическое определение этого *nomos* как λόγος φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον[412] (SVF III 323) он цитирует в Jos. 29 и часто обращается к нему также в других местах (особ. Mos. II 4 ср. 47 ff.; Praem. Poen. 55); однако в Fuga 95 он упоминает νομοθετική[413] наряду с их разновидностями, προστακτική и ἀπαγορευτική, в числе *dynameis*, которые, также как и творческая

---

[409] Lsp. III 47. 48, ср. Mos. I 48 διὰ τὸ προκεῖσθαι σκοπὸν ἕνα τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον («потому что (Моисей) сделал правильный разум природы своей единственной целью»).

[410] «Священные слова / священный разум природы».

[411] «Закон Божий».

[412] «Слово/Разум природы властно толкает к потребным делам и отвращает от непотребных».

[413] «Законодательная».

сила, происходят из Логоса трансцендентного Бога (вверху с. 442). Например, в Migr. 130 он также говорит о λόγος θεῖος προστάττων ἃ χρὴ καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρή[414], который Бог открыл Аврааму и согласно которому он, возведя в духе лучших философов ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν в принцип, прожил свою жизнь. «Авраам исполнил Божий закон и все Божьи предписания, будучи наставляем не письменными начертаниями, но ведóмый ревностью следовать неписанной природе», — завершает **Филон** жизнеописание своего патриарха[415].

Поэтому для **Филона** любое безнравственное деяние есть в то же самое время преступление против заповеди Бога. **Марк Аврелий** однажды уясняет для себя, что несправедливость, ложь, жажда удовольствия суть одновременно *asebeia*[416]; однако для этого ему приходится прибегнуть к громоздкому доказательному построению (IX 1). Для **Филона** же всякая ἁμαρτία[417] есть изначально не только ошибочное действие в человеческой сфере, но и религиозное кощунство. Иосиф отвечает жене Потифара: ἁμαρτήσομαι εἰς τὸν θεὸν τὸν φιλάρετον, εἰ γενοίμην φιλήδονος[418] (L. all. III 237, по Быт. 39, 9). Понятие «греха», которое неведомо автономной этике эллинов, для него разумеется само собой[419].

В культе своего народа он преднашел жертвы εἰς ἁμαρτημάτων ἄφεσιν[420] (Lsp. I 190. 215. 237; Mos. II 147). Для него самого более существенной, нежели внешняя жертва, является *metanoia*[421], которую милосердный Бог ценит столь же высоко как и безгрешность (Lsp. I 187; Abr. 17 ff.; ср. Mut. 235, где выводятся три вида *metanoia*, долженствующие соответствовать трем видам жертвенных

[414] «Божье слово, поощряющее к потребным делам и отвращающее от непотребных».

[415] Ведь писаный Закон происходит лишь от **Моисея**. Однако в то же самое время здесь угадывается понятие ἄγραφος νόμος («неписаный закон»).

[416] Греч. ἀσέβεια — «нечестие».

[417] «Грех».

[418] «Я согрешу перед добродетельным Богом, если окажусь сладострастным».

[419] **Knuth**, D. Begriff d. Sünde bei Philon von Alexandreia. Jena, 1934.

[420] «На отпущение грехов».

[421] Греч. μετάνοια — «раскаяние, сожаление».

животных). Однако и это есть также чисто религиозное понятие, чуждое грекам. Его коррелят — благодать, ἵλεως τοῦ θεοῦ δύναμις[422], в которой **Филон** вновь и вновь черпает свое утешение (Index S. 408) и которая в Fuga 95 в качестве *dynamis* Бога упоминается даже ранее законодательных.

Человеку ничего не остается как полагаться на милость божественной благодати, поскольку по вине своей чувственной природы — и это наглядно символизируется историей грехопадения — он подвержен соблазнам *hedone* и вовлекается ею в грех. **Филон** перенимает учение **Хрисиппа** о διαστροφὴ[423], о воздействиях окружающего мира, которые от материнского чрева оказывают свое скверное влияние на человека (Lsp. IV 68; Sacr. Ab. et. C. 15; Virt. 178; ср. SVF. III 228 ff.; **Cicero** Tu. III proom.); однако, в то время как **Хрисипп** неизменно говорит о предрасположенности человека к благу, **Филон** убежден в том, что **Моисей** дал предписание об умилостивительных жертвах, αἰνιττόμενος ὅτι παντὶ γενητῷ, κἂν σπουδαῖον ᾖ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν[424] (Mos. II 147). Поэтому он и не может, по примеру Стои, возвестить, что человек исходя из одной лишь собственной силы способен достигать своей нравственной цели. Вместо этого он разворачивает перед человеком перспективу Божьего милосердия (Somn. II 292), и этой религиозной мысли надлежало показать свою силу в племени, где постепенно уже стало исчезать древнее сознание нравственной силы — ей надлежало доказать свою способность обеспечивать движение вперед и порождать новые религии.

«Если грешник достигнет перемены во всей своей душе и исповедает свои грехи сперва перед своим собственным, недоступным для лжи, судией, перед своей совестью, а затем вслух исповедает их на словах, он найдет милость перед благостью Божией» (Exsecr. 163). «Если сознание наших собственных грехов обличает нас, нам следует обратиться с мольбой к Богу, прося лучше наказать нас, нежели оставить без призрения» (Det. pot. 146). Вновь и вновь **Филон** апеллирует к этому сознанию (τὸ συνειδός, реже

---

[422] «Сила бога милосердного».

[423] «Вырождение».

[424] «Намекая на то, что каждому смертному, даже если он стремится к совершенству, свойственно грешить по тому простому факту, что он родился».

ἡ συνείδησις), которое в нас самих есть не что иное как «истинный человек», *nus* и θεῖος λόγος[425] и которое функционирует как обвинитель и одновременно неподкупный судья, не терпящий никакого укрывательства и неправды, однако вместе с тем не выносит нам приговор попросту не глядя, но, будучи нашим постоянным проводником, увещевает нас, отговаривая и ограждая от совершения преступления, также и в тех случаях, когда нам не приходится опасаться внешнего наказания (Decal. 87; Jos. 47. 48. 68. 262. 265; Lsp. II 49, III 54; Virt. 206). Однако ему знакомо также и благословение чистой совести, которое позволяет нам иметь дерзновение в слове даже перед Господом Богом (Rer. div her. 7), и он полностью уверен в том, что Бог услышит тех, кто с чистой совестью будут призывать его (Praem. Poen. 84).

Это понятие совести взято у **Филона** не из древнего иудаизма, где оно встречается лишь в созданной под очевидным греческим влиянием книге Премудрости Соломона (17, 10: δειλὸν γὰρ ἰδίῳ πονηρία μάρτυρι καταδικαζομένη, ἀεὶ δὲ προσείληφεν τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει[426]). Однако, насколько нам известно, даже в греческой философии данное понятие получает сколько-нибудь серьезное значение лишь у римского стоика **Сенеки**, в то время как, например, у такого грека, как **Эпиктет**, оно всецело отходит на задний план[427]. Правда, ранее в полемике против

[425] Det. pot. 23; Deus imm. 182 f.; Fr. II 649: ὁ νοῦς ἑκάστῳ μάρτυς ἐστὶν ὧν ἐν ἀφανεῖ ἐβουλεύσατο, καὶ τὸ συνειδὸς ἔλεγχος ἀδέκαστος καὶ πάντων ἀψευδέστατος («разум свидетельствует перед каждым о том, что было им задумано втайне, и совесть является неподкупным и совершенно нелицеприятным судьей»).

[426] «Ибо осуждаемое собственным свидетельством нечестие боязливо и, преследуемое совестью, всегда придумывает ужасы».

[427] Монография о совести, о насущной необходимости которой я высказывался еще в GGA, 1913, 643, до сих пор еще никем не написана. Полезные предварительные работы предприняты **Цукером** в его йенской ректорской речи (Syneidesis-Conscienta, 1928) и **Шнеллом** (Gnomon, 1930, S. 21). Однако к тому воззрению **Цукера**, согласно коему творцом данного философского понятия является **Эпикур**, и именно от него его позаимствовал **Сенека**, я присоединиться никак не могу. Правда, **Сенека** с полным сочувствием цитирует в Ep. 97, 13 слова **Эпикура**: *Potest nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest* (лат. «Преступник, если ему повезет, может скрыться, но, скрывшись, он никогда не сможет почувствовать себя в полной безопасности»; ср. S. r. 34 35 fr. 532–535), далее

Эпикура Стоя подчеркивала, что внутреннее беспокойство после совершенного злодеяния происходит не только от страха перед возможным наказанием, но из самого сознания вины, которое представляет собой собственно неотвратимое наказание за преступление (**Cicero** Legg. I 40). Однако в том, чтобы дать этой

самостоятельно разъясняет их так: *ita est, tuta scelera esse possunt, secura non possunt* («Это так, преступления могут остаться безнаказанными, но они не могут предоставить покой и безопасность совершившему их»), и затем добавляет: *hoc ego repugnare sectae nostrae, si sic expediatur, non puto* («Если так истолковать эти слова, они, я думаю, не противоречат нашему учению»). Стоя, конечно, с полным правом установила, что всякое преступление в самом себе несет свое наказание, но во вторую очередь можно признать и указанный **Эпикуром** момент: *timere semper et expavescere et securitati diffidere* («всегда бояться, всего опасаться и везде подозревать подвох»). Однако до сих пор у **Эпикура** речь идет лишь о страхе перед возможным наказанием, о беспокойстве, проистекающем из страха перед таким наказанием. То же самое, однако, верно и в отношении дальнейшего, где **Сенека**, обобщая, продолжает: *consentiamus mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetua illum sollicitudo urget ac verberat, quod sponsoribus securitatis suae non non potest credere* («Давайте согласимся в том, что злодеяния наказываются совестью и самое страшное мучение заключается в том, что постоянный страх давит на преступника и терзает его, потому что он не может полагаться на свою безопасность»). Здесь, однако, его тенденция к уравнению приводит его к тому чтобы отнести сюда и привычное для него понятие *conscientia* («совесть»), которое вообще-то означает у него нечто совершенно иное, а именно — мучительное сознание совершенного в прошлом злодеяния, не сопряженное с какой бы то ни было мыслью о возможных последствиях; однако эту мысль необходимо четко отличать от эпикуровского страха перед будущим наказанием. Нигде нет и следа того, чтобы **Эпикур** сам обозначил этот страх именем συνείδησις. Правда, мы находим *conscientia* **Сенеки** в стоической полемике против теории **Эпикура** о том, что страха перед наказанием достаточно для того чтобы удержать человека от совершения преступления. Так, **Цицерон** в Legg. I 40, полностью в духе **Сенеки** 14, говорит: *poenas luunt non tam iudiciis ..., sed eos agitant insectanturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciatu* («Наказания приводят в исполнение не столько приговором..., но преступников преследуют и мучают фурии, только не горящими нечистотами, как в баснях, но тревожной совестью и страхом от предательства»). В Fin. I 50. 51 (II 53) также очевидно, что эпикурейским является лишь страх перед наказанием, а не сознание деяния само по себе, хотя также и **Цицерон** примешивает сюда понятие *conscientia.*

мысли дальнейшее развитие и оценить по достоинству понятие совести, Стое помешала ее собственная интеллектуалистическая направленность. Напротив, народному восприятию греков и в еще большей степени римлян был вполне знаком голос совести, и в связи с усилением религиозного чувства и концентрации на внутренней жизни понятие совести должно было достичь также и теоретического философского сознания[428]. Когда **Филон** в Opif. 128 в качестве рекомендации субботнего дня говорит, что в этот день евреи ἐνὶ μόνῳ σχολάζουσι τῷ φιλοσοφεῖν εἰς βελτίωσιν ἠθῶν καὶ τὸν τοῦ συνειδότος ἔλεγχον[429], мы отнюдь не случайно вспоминаем о том, как римский философ **Секстий** в целях нравственного совершенствования вменил себе в обязанность каждый вечер представать перед судом своего духа, давая перед ним беспристрастный отчет во всех своих деяниях. У него **Сенека**, согласно его собственному определенному свидетельству (Ira. III 36), перенял эту привычку и, исходя из этого начатка, развил свое понимание совести, ничуть не пытаясь сообразовывать его с интеллектуалистической системой Стои. Сам же **Секстий**, в свою очередь, усвоил требование ежевечерней самопроверки от пифагорейцев[430], и в главе περὶ τοῦ συνειδότος[431] в Stob. fl. III 24, характерно бесплодной в философском смысле, мы читаем в качестве «изречения **Пифагора**»: κακὰ μείζω πάσχει διὰ τοῦ συνειδότος ὁ ἀδικῶν βασανιζόμενος ἢ τῷ σώματι ταῖς πληγαῖς μαστιγούμενος[432]. Это, конечно же, не следует понимать всерьез. Однако мы охотно верим, что в этих кругах феномен совести получил должную оценку. Именно отсюда иудейская спекуляция могла получить импульс для своего развития, а в случае с **Филоном** и **Павлом** его семена тем более пали на плодородную почву, поскольку для них обоих совесть в качестве живой силы была связана с чувством ответственности перед Богом и сознанием человеческой греховности.

---

[428] Так считал еще **Martin Kähler** (*Das Gewissen*. Halle, 1878).

[429] «Занимаются на досуге одними духовными беседами для улучшения нравов и обличения совести».

[430] Carm. aur. 40–3. **Гиерокл** в своем комментарии по умолчанию относит ее к τὸ τῆς συνειδήσεως δικαστήριον («суд совести»).

[431] «О совести».

[432] «Преступник гораздо больше страдает от бремени совести, чем от мучительных телесных наказаний».

В этике как таковой **Филону** знакомо стоическое разделение κατορθώματα[433] и καθήκοντα[434] (L. all. I 56); он знает, что *kathekonta* также должны быть исполнены несовершенства (Sacr. Ab. et. C. 43; L. all. III 210), и в качестве подтверждения того, что речь здесь идет не о внешних деяниях, но об умонастроении, он использует часто встречающийся в философских дебатах пример возврата отданной на хранение вещи (Cher. 14). Однако он почти не пользуется этим разделением, поскольку заповеди (несмотря на Plant. 94. 100) принципиально распространяются на всех в равной мере и совершаемое ради Бога деяние стоит выше любых человеческих различений (L. all. III 126).

В четырех райских источниках **Филон** усматривает символы четырех главных добродетелей (L. all. I 63 ff., краткий повтор Post. C. 128). Если в QOPrL. 83 он вполне в духе стоиков говорит о ессеях: παιδεύονται ἐπιστήμην τῶν πρὸς ἀλήθειαν (!) ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων[435], то в L. all. I он в качестве γενικὴ ἀρετὴ[436] называет ἀγαθότης, однако определяет четыре подвида вполне в духе Стои, а в 68 определяет ἀνδρεία[437] как ἐπιστήμη ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων καὶ οὐδετέρων[438] (SVF III 262 ff.) — определение, которое он в Lsp. IV повторяет с тем добавлением, что это известно всякому обладающему хоть тенью образованности. Однако в L. all. I от тут же примешивает платоновскую концепцию, согласно которой три первых добродетели представляют верное отношение трех частей души, справедливость же являет собой их симфонию (70–72); в иных местах он обозначает добродетели вместе с «умеренными философами» как μεσότητες[439] (Migr. 147; ср. Lsp. IV 146 f. 168; Deus. imm. 164), а в Mut. 167 добродетели становятся для него даже εὐπάθειαι (вверху с. 460). Вообще, тот постулат, что добродетель есть знание, не имеет для него особого

[433] «Исправительные меры».

[434] «Сдерживающие меры».

[435] «Развивают точное знание добрых дел, приобщающих к истине, пороков и нейтральных поступков».

[436] «Племенная, родовая добродетель».

[437] «Мужество».

[438] «Точное знание того, что нужно выдержать и не выдержать и всего остального, которое не относится ни к тому, ни к другому».

[439] «Виды умеренности».

значения, и гораздо более значимо для него то, что сам Бог вложил ее в сердце человека и что все добродетели происходят из θεῖος λόγος (L. all. I 65. 45; Post. C. 129). Исходя из человека, он вообще может сказать, что вера как «самая твердая из добродетелей» влечет за собой все иные[440].

Наиболее всеобъемлющей из всех главных добродетелей для **Филона** является *dikaiosyne*[441]. Он стоически определяет ее как ἀπονεμητικὴ τῶν κατ' ἀξίαν[442] (без ἐπιστήμη) в L. all. I 87, рассматривает вместе с греками в качестве ее принципа равенство — «в еврейском нет выражения, которое во всей полноте способно было бы передать двойной смысл ἰσότης[443]» (**Heinemann** 346) — и потому завершает раздел о справедливости Lsp. IV 136–238 «гимном» ἰσότης: ἔστι γὰρ ἰσότης, ὡς οἱ τὰ φύσεως ἀκριβοῦντες ἡμῖν παρέδοσαν, μήτηρ δικαιοσύνης[444] (231). Именно она царствует в небе и на Земле и везде обеспечивает порядок и постоянство[445]. То же самое равенство, естественно, высчитывающее не механически, но пропорциональное, стремящееся к правильному отношению между деянием и возмездием, одновременно представляет собой и тот принцип, который **Моисей** разумным образом и в согласии с природой осуществляет в своем законодательстве, что **Филон** и иллюстрирует на отдельных примерах[446].

[440] Virt. 216. Перипатетическая мысль проглядывает, когда в Det. pot. 60 и Agr. 157 он полагает εὐδαιμονία («счастье») в χρῆσις ἀρετῆς («применении добродетели»).

[441] Греч. δικαιοσύνη — «справедливость».

[442] «Умение распределять по достоинству».

[443] «Равенство, равновесие».

[444] «Равновесие, как нам передали познавшие тайны природы мудрецы, является матерью справедливости».

[445] Эта мысль привычна грекам со времен софистики (**Еврипид** Phoen. 541 ff.), ср. **Har. Fuchs**, Augustin u. d. antike Friedensgedanke (Neue Phil. Untt. III) S. 110. 124, который в особенности сравнивает с **Филоном** неопифагорейца **Окелла** (fr. 2 H). Также см. 1 **Klem**. 20; **Dion** or. XII 35 ff., **Fuchs** 98. Созвучия с Lsp. IV 230 ff. есть также в Incorr. mundi 108–112, особ. 108, а это место в свою очередь соприкасается с исономией элементов у **Панаития** (**Cicero** ND. II 115–119), который на ней основывает свои сомнения в экпирозисе.

[446] Относительно *isotes* ср. в частности также Lsp. II 204; Plant. 122; Fr. II p. 665 и 651 (τὸ νέμειν ἴσα τοῖς ἀνίσοις τῆς μεγίστης ἐστὶν ἀδικίας («неравно

Королевой же среди добродетелей является — наряду с *pistis*[447] (Migr. 132) — *eusebeia*[448] (Lsp. IV 147, ср. Opif. 154, Abr. 60), и в остальном перед главными греческими добродетелями личное ощущение **Филона** также отдает преимущество совсем иным. Охотнее всего он говорит о *philanthropia*[449] и посвящает ей, как сестре *eusebeia*, наиболее пространное обсуждение из числа всех добродетелей (Virt. 51–174). *Philantropia* как раз во времена **Филона** обрела свое место если не в философском сознании, то, по меньшей мере, в нравственном общественном сознании у греков, а в качестве *humanitas*[450] — у римлян, сделавшись выражением социального настроения. Это было прекрасно известно **Филону**, и он с большим искусством учел данное настроение в своем представлении иудейских законов. Стоя из своего глубочайшего убеждения проповедовала человеколюбие и братство; однако ее переходу к практической деятельности любви помешала ее собственная теория, согласно которой внешнее положение в жизни было совершенно несущественно и даже самый ничтожный раб имел возможность достичь блаженства. **Филон** также не помышлял об упразднении рабства; однако у него не было и необходимости ограничиться заявлением о том, что все люди свободны от природы и что внутренняя свобода независима от внешних обстоятельств[451]: он мог не только присвоить себе высказывание **Хрисиппа** о том, что раб хоть и вынужден длительное время

распределить является величайшей несправедливостью»; ср. **Платон**, «Государство», 558 с; а подробнее — мое сочинение «Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen», 1923 S. 134. 167); QG. III 49 (в духе **Пифагора**) QG. IV 216 (не исключено подчинение посредством пропорционального равенства), ср. 218. 236. О разделе π. τῆς εἰς ἴσα τομῆς («О правильном делении») — Rer. div. her. 133–214 (145: ἡ δι' ἀναλογίας ἰσότης — «равенство через математическое соотношение») и QG. III 5, **Bousset**, Schulb. 23.

[447] См. выше прим. 164.

[448] Греч. εὐσέβεια — «благочестие».

[449] Греч. φιλανθρωπία — «человеколюбие».

[450] «Человечность» (лат.).

[451] Кроме QOPrL, ср. Lsp. II 69 (ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς — «человек от природы не раб») 123 (необходимость οἰκέται — «слуг», однако лишь ἐκ τῶν μὴ ὁμοφύλων — «Из чужих», т. е. не из соплеменников). См.: **Heinemann** 329 и **Geiger**, Philon v. Alexandreia als sozialer Denker, Tűb. Beitr. z. Altertumsw. XIV, S. 69 ff.

получать скудную мзду, однако также является человеком, с которым следует обращаться мягко (Lsp. II 82; SVF III 351. 352), но, кроме этого, мог положить на чашу весов и предписание иудейского закона, согласно коему еврей обязывался в любом случае отпускать на волю своего «собрата»-раба, соотечественника, на седьмой год после того как тот был обращен в рабство (Lsp. II 84 ff.; Virt. 122). Также и в остальном он везде усиленно подчеркивает «гуманный» характер иудейского законодательства, социальное значение субботы, запрет на подкидывание новорожденных и на вытравливание плода а также на взимание процентов [по займу], во всяком случае в отношении соотечественников, предписание человеческого обращения также и с врагами и в особенности заботу о бедных, требующую оставления долгов в седьмой (субботний) год и разрешающую нуждающемуся собирать остатки на поле, в масличном саду и винограднике[452]. При этом его ничуть не смущает, что, с одной стороны, эти предписания весьма мало значили для обывателя огромной Александрии и что, с другой стороны, закон о великом годе празднования (Lsp. II 110 ff.) уже давно, по всей видимости, вышел из употребления. Ибо для него прежде всего важна принципиальная направленность **Моисеева** законодательства. «Человек должен во всем следовать примеру Божию и своего ближнего не только душевно, но также и телесно поддерживать» (Virt. 168. 169). Сам **Моисей**, будучи в равной мере исполнен любовью к Богу и к человеку (Virt. 51. 175; Mos. II 163), являл собой истинный прообраз филантропии; его забота простиралась даже на животных, растения и обработанные поля (Virt. 160). Здесь **Филон** полностью сходится с **Плутархом**, который, как истинный филантроп, не склонен отказывать в хлебе милосердия тягловому волу (Cato mai. 5).

Неудобство заключалось в том, что иные из этих филантропических законов действовали лишь в отношении соплеменников. С тем бóльшим удовольствием **Филон** говорил, что субботний отдых как социальное установление был благословением для всего совокупного человечества и что хулимые за свою мизантропию евреи в свои великие праздники молились и приносили жертвы также и за другие народы (Opif. 89; Lsp. I 168. 190; **Geiger** 104).

[452] Lsp. III 110 ff. II 71–85; Virt. 80 ff. 109 ff.; **Heinemann** S. 180 ff. 393 ff.; **Geiger** особ. S. 34 ff. 96 ff.

Здесь ощутимо пропагандистское намерение; однако мы можем не сомневаться в том, что собственное восприятие **Филона** действительно прошло очищение стоической идеей человечества.

Систематического руководства об отдельных областях человеческих обязанностей, подобного тому что дал **Мусоний**, **Филон** не оставил. Он высказывался лишь в той мере, в какой это диктовалось необходимостью истолкования Закона. Отсюда, впрочем, мы отнюдь еще не получаем права сделать тот вывод, что его вообще не интересовали вопросы повседневной жизни. Правда, что его часто представляют себе как отошедшего от жизни аскета, проводившего свои дни в своего рода экстатическом воодушевлении. Однако в Fuga 23–52 он определенно предостерегает от бегства из мира, от μονωτικὸς βίος[453], и советует, напротив — здесь нам невольно вспоминается Сенека, — сохранять в повседневной жизни нравственную силу, не пренебрегая богатством и влиянием, но употребляя их во благо бедных друзей и общины, вполне позволяя себе, к примеру, устроить богатое пиршество для гостей, однако и здесь он также мудро советует «опьяняться лишь в меру, сохраняя трезвость» (32). Это не более чем *petitio principii*[454], если в угоду предвзятому взгляду на его личность такие его высказывания пытаются представить как чуждые ему самому и бездумно переписанные им у других авторов (**Bousset**, Schulbetr. 127 ff.) или объясняют их (как **Heinemann** RE VI A 2343) как вызванные одной лишь экзегетической необходимостью. Ведь **Филон** также и в L. all. III 156 открыто признает: «Со мной часто случалось так: если я приходил в веселое и распущенное сообщество и Логос не властвовал надо мной, я позволял чувственным наслаждениям захватить меня; и здесь также лишь Логос мог сделать меня господином» (ср. L. all. II 29). Это в действительности, конечно, не аскетизм. **Филону** часто приходилось изрекать проклятия в адрес роскоши и возносить хвалу блаженству и невинности примитивной первозданной эпохи. Однако отнюдь не всегда за подобными высказываниями следует усматривать киническую вражду по отношению к культуре, но, скорее, надо вспомнить о том, что романтическая тоска по эпохе Кроноса и призыв «Назад к природе!» являются общими местами для всего пресыщенного культурой

---

[453] «Уединенная жизнь».

[454] «Навязывание принципа» (лат.).

эллинизма и их отзвуки можно расслышать даже у таких поэтов, как **Каллимах**, которые в действительности никогда не помышляли о том чтобы отказаться от культурных благ[455]. **Филон** по достижении преклонного возраста присягнул θεωρία[456], и когда ему, ради блага своего народа, пришлось принять на себя посольскую миссию в Риме, это, несомненно, было с его стороны принесением жертвы. Однако θεωρητικὸς βίος[457] отнюдь не является для него исключительным идеалом. То, о чем он говорит в Fuga 36, а также в совершенно стереотипной форме повторяет в иных местах (Decal. 101; Lsp. II 64; Praem. Poen. 11) и что он, более того, удостаивает особой похвалы в **Моисее** (I 48) — представляет собой, напротив, соединение обоих ἄριστοι βίοι: θεωρητικὸς и πρακτικός[458]; ἡ ἀρετὴ καὶ θεωρητική ἐστι καὶ πρακτική[459] (L. all. I 57). Когда же он желает представить взору читателя свой идеал, он изображает не только терапевтов, но и ессеев, представителей πρακτικὸς βίος[460] (V. cont. 1). В Fuga 37 он говорит о том, что левиты по достижении пятидесятилетия переходят от практической жизни к θεωρία. Такую практику он рекомендует сделать всеобщей (Praem. Poen. 51; сходным образом QEx. II 31), и именно эта рекомендация, пожалуй, является зеркалом его собственной жизни. Его писательская деятельность относится в целом к преклонным годам; однако и здесь мы также не можем представлять его себе как чуждого миру отшельника, даже если отвлечься от того давления, которое оказывали на него внешние обстоятельства (Lsp. III начало).

По поводу же филоновского «экстаза», о котором так часто заходит речь[461], необходимо говорить особо. Само слово употре-

---

[455] Против преувеличений **Вендланда** выступал еще **Гейнеманн** 432 ff., однако все еще слишком робко.

[456] «Созерцание».

[457] «Созерцательная жизнь».

[458] «Лучшие виды жизни: созерцательный (...) деятельный».

[459] «Добродетель является и созерцательной, и деятельной».

[460] «Деятельная жизнь».

[461] Из-за ограниченного объема работы я вынужден отказаться здесь от дискуссии с иными взглядами на проблему (в особенности **Bousset-Greâmann** 449 ff. и **Leisegang**, Heil. Geist 163 ff.) и ограничусь лишь изложением фактической стороны вопроса.

бляется им как синоним *παραφροσύνη*[462], наступающей вследствие душевной болезни или опьянения (Lsp. III 99; Cher. 69. 116; Plant. 147; Ebr. 15; V. cont. 40; Ebr. 146), и из этого значения он исходит также в том месте, где подробно говорит о видах экстаза (Rer. div. her. 249–274). Наряду с паранойей здесь — и только в этом месте, — говоря об употреблении данного слова в LXX, он ставит еще три ἐκστάσεις[463]. Это, во-первых, ἡ σφοδρὰ κατάπληξις[464] (Быт. 27, 33), во-вторых, ἠρεμία διανοίας[465] (сон Адама в Быт. 2, 21)[466], и наконец, как в подлежащем здесь истолкованию месте Быт. 15, 12, ἡ *πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται*[467]. Эту последнюю он затем подробно изображает как энтузиазм, при котором сам Бог овладевает духом человека, выключая при этом человеческий рассудок, — благодать, которая дается в удел лишь мудрому (μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει[468], 259). В связи с этим же самым местом книги Бытия мы читаем в QG. III 9: *ecstasis, ut ipsa vox evidenter monet, nihil est aliud quam abscessus*

---

[462] «Отклонение разума, безумие».

[463] Т. е. три вида экстаза.

[464] «Чрезмерное поражение ума».

[465] «Лишение разума».

[466] Сон в QG. I 24 = Fr. II p. 667, почти так же как в SVF II 766–768, объясняется как *sensuum solutio absentiaque concilii* («расслабленность чувств и отсутствие разума»; стоическое учение о *tonos*!); однако поскольку в соответствии с аллегорическим истолкованием Адам в этой стадии представляет νοῦς до соединения с αἰσθητικὴ ἐνέργεια («чувственная энергия»), **Филон** в L. all. II 25–30 развивает знакомое ему представление о том, что бодрствование αἴσθησις означает бездеятельность и сон разума, а этот последний, напротив, как раз тогда пребывает в наиболее бодрствующем состоянии, когда мы καταμύομεν τὰς ὄψεις («закрываем глаза»). По поводу ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν («Бог ввел в священное исступление») он в 31 добавляет, что изменение *nus* часто происходит не по нашей воле, но по воле Бога. Четыре вида экстаза определяются исключительно необходимостью библейского истолкования и не имеют ничего общего с четырьмя μανίαι («виды безумия») из **Платонова** «Федра» (**Leisegang** 166).

[467] «Самая лучшая из всех (видов) — божественная одержимость и исступленность, которой пользуется род пророческий».

[468] «Такое подходит только мудрецам».

mentis extra se exeuntis[469], — и эта концепция ощутимо проступает еще раньше в Rer. div. her. (69), где **Филон** взывает к душе, желающей вступить в наследие Божие: ἔκστηθι σεαυτῆς ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν[470]. Однако это единственные места, в которых он терминологически использует в этом смысле слово *ekstasis*. В остальных случаях он довольствуется такими описательными выражениями как κατοκωχή[471] (вверху с. 433).

Применительно к своей собственной личности он говорит в Somn. II 252, с определенной отсылкой к **Сократову** даймону[472], о невидимом *pneuma*[473], чей голос он слышит у себя внутри, а в Cher. 27 и Migr. 34 — о состоянии одержимости Богом, пережитом им «тысячи раз». Он описывает указанное состояние как пророческий энтузиазм: ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντα ἀγνοεῖν, τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα[474], однако вместе с тем точно указывает, когда именно указанное состояние у него наступает и чем оно для него является. «В то время как в иных случаях мой дух, несмотря на полнейшую ясность относительно предлежащей задачи, зачастую пребывал над рукописным листом в бесплодии, в другой раз я внезапно переполнялся мыслями, нисходившими на меня сверху подобно дождю и оплодотворявшими мой дух незримым посевом». Для него это не просто опыт исследователя, который он истолковывает для себя в религиозном смысле; напротив, он преисполнен того со-

[469] «Экстаз, как самое слово явно намекает, ни что иное, как уход разума, покидающего пределы собственного тела» (лат.).

[470] «Выйди из себя, как корибанты или одержимые демонами, доведенная до безумия и наполненная пророческим вдохновением».

[471] «Одержимость».

[472] ὑπηχεῖ δέ μοι ἄλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα («и снова, невидимый дух, который привык говорить со мной невидимым образом, подсказывает мне нечто»), ср. **Платон**, «Апология Сократа», 40 а — ἡ εἰωθυῖα μαντικὴ («утвердившаяся традицией мантика») и 40 с — τὸ εἰωθὸς σημεῖον («привычный знак»).

[473] Греч. πνεῦμα — «дух».

[474] «Так что я был одержим божественным вдохновением и не знал ни места, где я был, ни тех, кто присутствовал, ни себя, ни того, что я говорил, ни того, что писал» (Migr. 35). Последнее — типичная καταργία τῶν αἰσθήσεων («притупленность, бездействие чувств»), ср., напр., **Kroll** 355.

знания, что Бог нисходит на него как нисходил когда-то на древних пророков, говорит через него и позволяет узреть себя, как в свое время дал узреть себя Иакову. Однако когда он в Cher. 27 в качестве познания, дарованного ему его собственной богоодержимой душой, пытается представить знание логических отношений божественных *dynameis* — то самое, которое он в иных случаях с той же естественностью преподносит как выработанное им самим воззрение (вверху с. 442), — то здесь мы, пожалуй, не станем спешить с тем, чтобы поставить такой опыт в одному ряду с профетическим «экстазом» — по отношению к себе этот термин он никогда не употребляет, — с видениями, которые, согласно описаниям, мог созерцать Пастырь Ерма, с сакраментальными переживаниями мистерий или даже с такими явлениями как глоссолалия. Читая **Филона**, мы подчас испытываем ощущение, что при работе над рукописью он предается духовному опьянению; однако рафинированные истолкования аллегорического принадлежат отнюдь не перу восторженного мистика. О каких бы то ни было иных «экстатических» опытах, которые довелось пережить ему самому, **Филон** никогда и нигде не упоминает[475]. Правда, **Филон** и о терапевтах в начале (12) также говорит, что они решились, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι[476] (ср. **Plato** Ion 533e), всецело посвятить себя θεωρητικὸς βίος, а в отношении их празднеств, в течение которых они всю ночь проводят в пении гимнов, он в 89 употребляет выражение τὴν καλὴν ταύτην μέθην[477]; однако он делает это лишь для того чтобы подчеркнуть их противоположность хмельным празднествам эллинов, которые хоть и ведут к «экстазам», однако отнюдь не к пророческому

[475] В Lsp. *III* нач. он говорит не об экстатическом переживании, но вообще о прекрасном времени, когда он мог, беспрепятственно отойдя от предметов политических, всецело предаться θεωρία и подняться к миру νοητά. В столь же взволнованных и торжественных тонах он изображает блаженство *этого небесного полета nus* и в Opif. 70. 71. Однако то же самое делает и **Сенека** в своем Prooemium к NQ. I, ничуть не являясь при этом экстатиком. На значение литературной формы указал еще **Рейтценштейн**, *Poimandres* 204.

[476] «Именно как наполнены невыразимым вдохновением люди, достигающие одержимости в мистериях Дионисия».

[477] «Это прекрасное опьянение».

восхищению, но лишь к ἔκστασις λογισμοῦ[478] в опьянении (40). Его идеальные люди, терапевты, экстатиками никоим образом не являются[479].

В сочинении о херувимах (42 ff.) **Филон** позиционирует себя как истинного иерофанта, который в качестве толкователя Священного Писания способен привести к последнему познанию и помочь узреть Бога; ταῦτα, ὦ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως (!) μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτιον ἐκλαλήσητε[480]. Однако тем самым он лишь следует стилю греческой философии, которая с давних пор не только изображала свой энтузиазм в выражениях, заимствованных из оргиастических культов (вверху с. 433), но также и искала сравнения с мистериями[481]. Даже трезвый рационалист **Хрисипп** пожелал представить свою теологию как завершающую мистерию для умов, которые были уже в достаточной мере к ней подготовлены и «могли хранить молчание с непосвященными» (SVF II 42. 1008: τῆς ψυχῆς πρὸς τοὺς ἀμυήτους σιωπᾶν δυναμένης[482]). Это, конечно же, никоим образом не говорит о зависимости от мистерий, но, напротив, свидетельствует о притязании на способность дать более чистое богопознание. Со всей остротой это высказывает **Сенека** в Vit. beata 26, 7. 8, и точно так же сам **Филон** резко выступает против «шарлатанства» мистерий (Lsp. I 319–323). С негодованием он отверг бы мысль о том, что испытывает влияние с этой стороны[483], — что, правда, отнюдь не мешает ему бессознательно заимствовать из

---

478 «Экстаз рационального начала».

479 **Hans Levy** (*Sobria ebrietas*, Ztschr. nt. Wiss. Bhft. 9, 1929) вскрывает мистическое происхождение данного понятия, однако в случае с **Филоном** также переоценивает его мистический опыт.

480 «О посвященные, которые были очищены услышав (истинное учение), ревниво передайте душе эти мистерии как поистине святые и никому из непосвященных не выдавайте их».

481 Специально при аллегорических истолкованиях ср. **Leisegang**, Festschrift f. Poland, Phil. Woch. 1932, 245 ff.

482 «Души, умеющей хранить молчание с непосвященными».

483 Чрезмерна переоценка влияния мистерий у **Пашера** (вверху с. 461). Весьма осторожен лучший знаток **Рейтценштейн**, *Studien z. antiken Synkretismus*, Stud. Bibl. Warburg VII S. 30. **Филон**, конечно же, обладал знанием мистерий.

этой сферы те или иные мысли и выражения (равно как и из иных областей религиозных представлений).

При этом сердцевиной филоновской проповеди остается вновь и вновь в разных выражениях повторяемый призыв целиком и полностью освободиться от чувственности, от *aisthesis* и *pathe*, и обратиться исключительно к νοητὰ, дабы причаститься истинного познания и боговидения. Это то самое великое требование, которое выдвинул **Платон** в своем «Федоне» и которое теперь вновь прозвучало в настроении нового времени, из глубины изменившегося религиозного настроения и с односторонним акцентом. Целью здесь является интуитивное познание, которое ощущается как Божия благодать. Однако это еще отнюдь не означает «экстаз». Также и **Альбин** рассматривает в качестве предпосылки для достижения жизненной цели ἐξίστασθαι μὲν τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀεὶ δὲ εἶναι πρὸς τοῖς νοητοῖς[484] (28).

Поскольку в природе человека дано разделение *aisthesis* и *nus*, **Филон** мог в подъеме к миру νοητὰ усматривать «природосообразную жизнь». Определение цели ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν он безоговорочно принял, однако истолковал его для себя на собственный лад. В Plant. 49 он в духе Стои подразумевает под этим то, что мы в нашей жизни подражаем вечному божественному миропорядку, а в Ebr. 34 — что мы стремимся к истине. Но поскольку для него сам Бог есть ἀρίστη φύσις, а Моисеев Закон пребывает в созвучии с *physis*, то для него ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν попросту совпадает со следованием божественным заповедям (Det. pot. 52; Lsp. III 48), а в Rer. div. her. 95 τὸ δίκαιον καὶ ἀκόλουθον τῇ φύσει[485] есть чистая и истинная вера в Бога. В Migr. 127 он при истолковании Быт. 12, 4 (ἐπορεύθη Ἀβραάμ, καθάπερ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος[486]) определенно приравнивает философский *telos* ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν к ἕπεσθαι θεῷ[487]. Формально то же самое делали стоики времен Цезаря, понимая под этим радостное и безоговорочное присоединение к *heimarmene* и закону разума; **Филон** же думает об *eusebeia* и *pistis*, о страхе Божием и исполнении заповедей (132). Однако,

---

[484] «Отстраниться от большинства дел людских, всегда остаться верным высшему умозрительному миру».

[485] «Справедливое и последовательное согласно природе».

[486] «Отправился Авраам в путь, именно как ему сказал Господь».

[487] «Следовать за Богом».

когда он в 128 говорит: *γίνεται δέ, ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὸν τῆς ἀρετῆς ἀτραπὸν* ἐλθὼν κατ' ἴχνος ὀρθοῦ λόγου βαίνῃ καὶ ἕπηται θεῷ[488], с этим отнюдь не случайно сходится платоновское выведение определения цели, которое мы читаем у **Ария Дидима** (Stob. II p. 49). Это последнее исходит (как и **Филон** в Plant. 49) из того положения, что Бог есть творец и властитель мира, затем устанавливает, что еще Гомер «в форме загадки» в стихе ε 193 обозначил задачу человека как κατ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο[489] и **Пифагор**, солидаризируясь с ним, сформулировал свой *ἕπου θεῷ*[490], а затем выводит на этом пути учение **Платона** о ὁμοίωσις θεῷ как человеческой цели. На этом же самом пути, однако, **Филон** приходит к тому, чтобы усвоить себе эту платоновскую формулу; и если платоник **Ария Дидима** (по той же твердой традиции — Альбин, 28) наряду с «Государством» и «Тимеем» привлекает в частности еще и знаменитое место из «Теэтета» (р. 176), то его определенно цитирует и **Филон** в Fuga 63: здесь, равно как и в Lsp. IV 188, в нравственном улучшении он усматривает истинное подражание Богу и ἐξομοίωσις θεῷ[491], источник эвдемонии (Decal. 73). В Opif 143. 144 с платоническим идеалом богоуподобления связывается еще и стоическая мысль о том, что гражданин космополиса должен подчиняться воле своего повелителя[492]. От себя самого **Филон** именно в этом сочинении привносит, что человеческий *nus* создан по образу божественного Логоса и потому должен сохраняться в чистоте и богоподобии.

Тот, кто достигает этой цели, есть *τέλειος ἀνήρ*[493], которого **Филон** называет δίκαιος καὶ εὐσεβής[494], однако с еще большей охотой — стоическими терминами σοφὸς ἀστεῖος σπουδαῖος[495]. Это идеальный

---

[488] «Бывает, когда ум, дошедший до ослепительного блеска добродетели, станет на путь правильного слова (разума) и пойдет вслед за Богом».

[489] «Стань на путь Божий».

[490] «Иди вслед за Богом».

[491] «Отождествление с Богом».

[492] При этом также ἑπόμενος κατ' ἴχνος αὐτῷ ταῖς ὁδοῖς («следовать за ним на жизненном пути»).

[493] «Совершенный муж».

[494] «Справедливый и благочестивый».

[495] «Мудрый, благовоспитанный, стремящийся к совершенству».

образ, поучительно общий как для Стои, так и для **Филона**. Таким образом, он воспринимает все те парадоксы, которыми Стоя украсила своего мудреца, однако придав им свое собственное оформление. Его мудрец не только обладает всей полнотой познания, но только лишь ему, единственно по милости Божией, достаются в удел боговидение и божественный восторг (Rer. div. her. 259). Только он один свободен — именно потому, что безоговорочно послушен Богу; ибо услужение Богу, познание того, что все принадлежит Богу и что не человеческий *nus*, но Бог есть мера всех вещей[496], приносит подлинную свободу, поскольку освобождает от всех земных влияний и приводит под защиту Бога (помимо QOPrL., в особенности Conf. 94; Plant. 53; Rer. div. her. 124; Somn. II 100); *ὁ θεοῦ θεραπευτὴς αἰώνιον ἐλευθερίαν κεκάρπωται*[497] (Sacr. Ab. et. C. 127). Он также есть не раб Божий, но друг Божий и потому обладает истинным благородством, истинным богатством и истинной славой; только он один есть господин и царь, поскольку получил господство над вещами от всемогущего Бога (Sobr. 55–57). Он во всем поступает справедливо, ибо не служит воле земных властителей, но повинуется лишь голосу собственной совести (Jos. 68 ff.). Ему не может повредить ни град, ни буря, ни вообще какой-либо внешний удар судьбы; с ним не может приключиться никакого зла; даже сама смерть не властна затронуть его (Prov. I 56. 59 ff.); а так как все, что уготовляет ему судьба, он воспринимает в свою собственную волю, то ему не ведомо ни страдание, ни *πάθος* (Prov. I 62). Ему тоже известно чувство греховности и раскаяния (Fuga 157), однако в остальном боль и страх совершенно чужды ему; он обладает не только взыскуемой в Стое внутренней гомологичностью и умиротворением души (Deus imm. 25; Fuga 174; Ebr. 100; Conf. 46 ff.), но из ощущения близости к Богу и Божией благодати для него проистекает

---

[496] **Протагор**, объявивший человека мерой всех вещей, является потомком Каина, который, как мнимо мудрый и себялюбивый (δοκησίσοφος и φίλαυτος; **Schwartz** S. 539), совершил определяющий грех, положившись на свой собственный разум, вместо того чтобы полагаться на Бога (Post. C. 35). Μωυσῆς δὲ στάθμην καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸν τῶν ὅλων ὑπέλαβεν εἶναι τὸν θεόν, ἀλλ᾽ οὐ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν («Моисей определил высшей мерой всех вещей Бога, а не человеческий ум» (по **Plato** Ges. 716 с; Somn. II 193, ср. QG. IV 8). Та же самая основоположная мысль в Sacr. Ab. et. C. 2.

[497] «Тот, кто печется о Боге, пожнет вечную свободу».

также и высшая радость, «священный смех», олицетворенный в имени и образе Исаака, ἡ τῶν εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρά[498] (Praem. Poen. 31; QG. IV 138. 188, вверху с. 460). Поэтому и **Филон** может сказать вместе со стоиками: φαύλῳ δ' οὐδενὶ χαίρειν ἐφεῖται (Mut. 169), — однако он способен представить этому свое собственное обоснование. Для него эта χαρὰ — дар Божий. Ибо сколь бы тщательно в прочем **Филон** ни удалял от Бога человеческие черты, веру у него отнять никак нельзя (Cher. 86): μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει· καὶ γὰρ μόνος γήθει καὶ μόνος χαίρει καὶ μόνος εὐφραίνεται[499]. Бог, несмотря на все теоретические оговорки, остается для религиозного чувства также и благим Отцом, позволяющим иметь часть в своем блаженстве тем людям, что служат ему должным образом. Истинное же богослужение — и в этом **Филон** всецело сходится с такими греками, как **Посидоний** — есть не внешнее делание, но любовь к Богу и чистота сердца и помыслов[500]. Тот, кто знает лишь эту путеводную нить и направляет в согласии с ней свое житие, может быть уверен в Божией милости и «стоит уже вне пределов человеческой эвдемонии» (**Sobr.** 56).

С какой бы стороны мы ни рассматривали **Филона**, мы повсюду наблюдаем одну и ту же картину. Он бесконечно много прочел из греческой философии, и на каждой странице его сочинений можно столкнуться с философскими реминисценциями. Правда, его совсем не интересовала логика, и столь же мало значения он придавал частностям природообъяснения. Однако за все, что касалось теологии и этики, он брался с ревностным усердием, стремясь использовать плоды этих исследований в своих целях. Из оригинальных произведений великих философов он, правда, основательно изучил лишь важнейшие диалоги **Платона**[501].

[498] «Самая прекрасная радость, предоставленная положительными страстями».

[499] «Только у Бога настоящее торжество, потому что он один радуется, он один ликует, он один пребывает в великом блаженстве».

[500] Deus imm. 8; Det. pot. 20; Cher. 95. 98 ff.; Mos. II 106 ff.; Plant. 126 ff.; V. cont. 90 и особ. Lsp. I 257 ff. (271. 275; крупица ладана праведного мужа угоднее Богу чем гекатомбы: Sen. Ben. I 6, 3) 300. **Seneca** Ep. 95, 50, **Theiler** S. 106 ff. 140.

[501] О **Ксенофонте** ср., кроме V. cont. 57 ff. (Symposion) и — также, впрочем, весьма знаменитой — истории о Геракле на распутье (Sacr. Ab. et C. 20 ff. ср. Mem. II 1), намек на теологическую главу I 4, 6 Memor. QG. II 6.

В остальном он черпает свои познания из руководств и современной ему философской литературы. Его понимание **Платона** всецело определяется современным ему платонизмом, и равным образом стоическое учение, которое более всего его притягивало, естественно, известно ему лишь в той форме, что была господствующей в его эпоху. Она представляла собой в целом ортодоксальный стоицизм в природообъяснении и отчасти в антропологии, однако, претерпевший влияние **Посидония**. Доводилось ли самому **Филону** держать в руках книги **Посидония**, с достоверностью сказать невозможно; но нам неоднократно пришлось констатировать в его сочинениях наличие отзвуков воззрений последнего. Между стремящейся вернуться к догматизму Академией и Стоей, особенно в области этики, во времена **Филона** наметилось определенное сближение, и именно в Александрии действовал влиятельный, однако нам, к сожалению, недостаточно известный представитель этого направления, платоник **Евдор**. В то самое время, когда Перипатос стремился вернуть философии строго научный характер, уже весьма серьезное притяжение могла оказывать неопифагорейская мистика чисел. Такова была философская атмосфера эпохи, в которую **Филон** начал свои изыскания.

Однако он предпринимал их заведомо лишь для того, чтобы извлечь из них пользу для своей собственной, **«Моисеевой»** философии (Congr. 74). И эта философия была религией, была верой в единого трансцендентного Бога, Творца мира, открывшего себя иудейскому народу и чрез **Моисея** поведавшему ему свою волю. Свод законов **Моисея** являл собой нечто иное нежели учения какого-нибудь **Платона** или **Зенона**; в нем содержались слова Бога, которые можно было лишь истолковывать, но никогда не подвергать сомнению или критиковать. Тем самым был задан масштаб привлечения профанной философии. Греческие мысли могли быть допущены лишь в той мере, в какой они согласовывались с иудейским религиозным восприятием. Естественно, и сам **Филон** не всегда до конца осознавал эти границы; однако такое специфически эллинское понятие, как *physis*, попросту не могло войти в его собственное мышление, даже если он перенимал его внешне, а стоический Логос должен был сперва превратиться в не более чем *dynamis* Бога, в посредника между Богом и чувственным космосом, и лишь после этого найти свое место в филоновской картине мира.

Конечно, само иудейское восприятие давно уже претерпело изменения и в ходе столетий тесного сосуществования с эллинским духом сблизилось с ним. Таким образом, границы оказались отчасти размыты и **Филон** мог считать себя вправе видеть в платоническом учении о Демиурге и об умопостигаемом космосе дух от духа **Моисея**. Однако после усвоения подобных воззрений испытывала угрозу быть утраченной лучшая часть иудейской веры, а именно — чувство непосредственной близости личного Бога и упокоения в его деснице, чувство, обращенное к нам в столь великом множестве стихов псалмопевца. Отнюдь не случайно, что **Филона** как раз менее всего интересуют псалмы и пророки. И с каким бы рвением он ни желал придерживаться обычая отцов (Migr. 89 ff.), все же символическое истолкование жертв и ритуалов с необходимостью должно было привести к снижению и утрате ценности культовых действий. Сознательное усвоение таких эллинских философских понятий, как *physis* и *logos*, в конечном итоге несло ту опасность, что такие вольнодумцы, как собственный племянник **Филона Александр**, получали возможность сделать следующий шаг и окончательно перейти в греческий лагерь. Поэтому ничуть не странно, что ортодоксальный иудаизм должен был отвергнуть все филоновское направление в целом. С другой же стороны, со своим аллегорическим истолкованием иудейских законов, он едва ли мог рассчитывать обрести большое количество сторонников среди эллинов. Ему в удел выпала трагедия искателя компромисса, который, не обладая собственной творческой силой, попытался достичь внешней середины между двумя разнящимися мировоззрениями. Будущее принадлежало его современнику, который, оставаясь никак не затронутым греческой философией, но вместе с тем также и не связанным узким следованием предписаниям Закона, из своего личного нравственного и религиозного ощущения заново определил отношение человека к Богу и к своему ближнему и на этой основе утвердил веру, которая оказалась способной завоевывать сердца также и среди эллинов, заключив свой союз с эллинским духом. Это был Иисус из Назарета.





ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РАННЕХРИСТИАНСКАЯ АСКЕЗА[1]

ИОГАННЕС ЛЕЙПОЛЬДТ



I

Христианская аскеза дала наиболее густую поросль на Востоке, в Египте и Сирии, однако взошла она и возрастала не от восточного семени[2].

К востоку от Средиземного моря, вплоть до самой Индии, мы не встретим ни отшельников, ни монахов. На этих территориях соблюдается множество культовых предписаний чистоты:

---

[1] Перевод сделан по изданию: I. Leipoldt. *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*. Berlin, 1962.

[2] Ср.: H. Strathmann. *Geschichte der fruechristlichen Askese*. I. 1904; R. Reitzenstein. *Historia monarchorum und Historia Lausiaca: Forschangen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. XXIV. 1906; K. Heussi. *Der Ursprung des Moenchtums*. 1936; H. Lietzmann. *Geschichte der alten Kirche*. IV. 1944. S. 117 ff.

например, общение полов признается нечистым и является препятствием для входа в святилище. Но такой запрет действует, как правило, лишь на определенное время. Издалека, вероятно, может создаться впечатление, что здесь мы имеем дело с аскетической практикой. Однако за всем этим не стоит никакого мировоззрения. Мы не слышим ничего о том, что духу надлежит победить плоть. Также и греческая религия поначалу обходится без аскезы.

II

Однако слово «аскеза» (упражнение) — греческого происхождения. Мы находим его в особом смысле сперва у философа Демокрита в V в. до н. э. Он произносит слова, позднее повторявшиеся в самых разных редакциях (в том числе и христианами): «Многие обретают добродетель путем упражнения, а не благодаря врожденной склонности»[3]. В IV в. до н. э. такое словоупотребление принимает, например, Аристотель: «Известный навык и упражнение в добродетели можно обрести, живя сообща с добродетельными, как утверждает и Феогнид»[4] (при этом Аристотель с полным правом ссылается на Феогнида — поэта VI в до н. э., — у которого, правда, мы не встретим слова «упражнение»). Также и современник Аристотеля Диоген, прозванный «собакой», говорит об истинной аскезе, что в образе жизни киника в особенной мере важна привычка[5]. Ему вторит и более умеренный стоик — Мусоний, который не довольствуется тем, чтобы лишь знать о благе: он упражняется в совершении блага; так и врач, наряду с познанием, не может пренебречь и упражнением. Упражнение, по его словам, тем более необходимо, что души людей «испорчены заранее» (т. е. изначально). Так что необходимо приучить тело переносить холод, жару, жажду, голод и жесткое ложе; душа же

[3] *Фр.* 242 (Diels). Ср.: Протагор, там же, ст. 229 (*Фр.* 3).

[4] Ср.: Аристотель. *Никомахова этика*, X. 9, 7, 1170a 11; Феогнид, 35 (E. Diel. *Anthologie lyrica Graeca*. I. 1936. 2. S. 60).

[5] Ср.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VI, 70 f.

должна научиться не бежать того, что лишь **по видимости** является злом[6]. Современник Мусония Аполлоний Тианский особо подчеркивает одно правило: «Если будет жарко и тебе захочется пить, освежи рот глотком прохладной воды и выплюнь ее, но не говори об этом никому»[7]; этот мыслитель заботится о том, чтобы никто не «упражнялся» из суетных побуждений[8].

Во всех этих изречениях ощущается действие мировоззрения, зачастую определяемого поверхностным и односторонним взглядом на этическое учение Платона (всё материальное, чувственное есть небытие). К этому присовокупляется распространенное желание заниматься самовоспитанием, стремление быть готовым ко всему, что может однажды случиться, и сохранить безусловную верность своей цели[9]. В различных кругах для этого употребляются разные средства. Раввины возводят «ограду вокруг Закона»: они окружают письменную Тору устными преданиями[10]. Кумраниты произносят или поют хвалебные и благодарственные гимны для утверждения в вере[11]. Наивысшая точка в искусстве душеводительства позднее будет ознаменована духовными упражнения Игнатия Лойлолы.

Я хочу проиллюстрировать на отдельном примере жизнеощущение такого аскета. Порфирий, описывая жизнь своего учителя Плотина (ум. 270), начинает так: «Плотин — наш философ — казалось, стыдился, что пребывает в теле. Из-за этого умонастроения он не допускал разговоров ни о своем роде, ни о своих предках, ни о своем отечестве. Он настолько избегал позировать живописцам и скульпторам, что сказал Амелию, который (нуждаясь в его образе) склонял его к этому: "Неужели не достаточно тебе получить в дар тот эйдол, которым облекла нас природа?"... Ни месяц рождения его, ни день неясны, ибо дня рождения своего он не праздновал ни жертвою, ни застольем, в то время как дни рождения Платона и Сократа отмечал жертвой и трапезой

[6] S. 22 ff. (Hense). Ср.: Эпиктет, III, 12, 7.

[7] У Эпиктета: III, 12, 17.

[8] Ср.: *Мф.* 6:16.

[9] *Paul Rabbow.* Seelenfürung, 1954.

[10] Aboth, I, I.

[11] H. Bardtke. *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran.* 1958. S. 135.

для друзей»[12]. Пусть не подумают, что речь здесь идет о личных странностях великого мыслителя. В *Деяниях Иоанна*, которые, безусловно, несколько старше, чем свидетельство Порфирия, апостол Иоанн открывает, что с него тайно был написан портрет. Он ужасается: произведение передает лишь «образ его плоти»: «Ты написал мертвое изображение мертвеца»[13]. Выражение еще более острое, чем у Порфирия; но оно принадлежит человеку, писавшему на κοινή.

III

Это было сказано в качестве введения. Если же мы вглядимся пристальнее, то увидим некоторые вещи, появившиеся в греческом мышлении задолго до того, как в позднейшей христианской традиции появилась аскеза.

Прежде всего, добровольная **бедность**. Еще о Демокрите рассказывают, что он отрекся от богатства, так как счел его помехой для себя[14]. Обычным правилом это становится у киников. Антисфен и Диоген бедны от рождения. Однако Кратет и его супруга Гиппархия добровольно раздают свое богатство[15]. Мы узнаём из рукописи Лукиана о Перегрине, насколько употребительна становится такая практика (14f.) и как это обычно происходит. Перегрин дарит свое огромное состояние в четырнадцать талантов своему бедному городу. Когда он сообщает об этом намерении, жители разражаются восторженными возгласами: «Он философ! Он друг Отечества! Он последователь Диогена и Кратета!» (Подобными возгласами во время богослужения чествуют божество: «Он Зевс Сарапис!»). Аналогичные случаи засвидетельствованы еще у неоплатоников. Порфирий рассказывает об ученике Плотина Рогациане: «Был и Рогациан, сенатор, который проникся к [сенаторскому] образу жизни отвращением до такой степени,

[12] Порфирий. *О жизни Плотина*, гл. 1, 2 (перевод Т. Г. Сидаша).

[13] *Деяния Иоанна*, 28 f.

[14] Ср.: Сенека. *Беседы*, I, 6, 2.

[15] E. Zeller. *Die Philosophie der Griechen*. II, I. 1889. S. 317.

что отказался от всего своего имущества, отпустил всех своих рабов, и отказался от знаков своего достоинства»[16].

В особенности для киников насущным и животрепещущим был следующий вопрос: чем будет жить тот, кто всё раздаст? Вопрос потому имеет серьезное значение, что философ зачастую не владеет ремеслом, приносящим доход; он ощущает себя посланцем Зевса к людям с целью учить их и служить им примером. В таких обстоятельствах подчас не остается ничего иного, как **просить милостыню**. Диоген, по-видимому, является первым, кто ступает на этот путь. Однако то, чем он занят, — не смиренное ожидание на обочине дороги: это не просто αἰτεῖν, но ἀπατεῖν; киник **требует** того, что ему причитается. Еще Антисфен говорит: «Мудрый ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо всё, что принадлежит другим, принадлежит ему»[17]. Эти слова становятся понятны, если принять во внимание следующее умозаключение Диогена: «Всё принадлежит богам; мудрецы — друзья богов; а у друзей всё общее; стало быть, всё принадлежит мудрецам»[18]. И для Эпиктета также прошение подаяния — обязательная черта подлинного киника[19].

Есть и другие пути для того, чтобы справиться с повседневными тяготами. Пифагорейцы до самого позднего времени — там, где это представляется возможным — **владеют собственностью сообща** (Ямвлих описывает реалии, относящиеся ко временам гораздо более ранним, однако продолжавшие существовать и в его дни). Еще позднее среди пифагорейцев возникает круг, члены которого ведут совместную жизнь (κοινόβιοι); по-видимому имущество членов такой общины складывалось воедино; здесь

---

[16] *О жизни Плотина*, гл. 7.

[17] Диоген Лаэртский, VI, 11.

[18] Диоген Лаэртский, VI, 37 и 72.

[19] III, 20, 10. Ср.: Лукиан. *Киники*, 2. — Киника никак нельзя сравнивать, например, с просящими подаяние жрецами сирийской богини. Разница заметна хотя бы в том, что киник желает иметь как можно меньше отношения к деньгам (в отличие от алчного и привыкшего жить в довольстве жреца). Диоген называет алчность матерью всех бед (Диоген Лаэртский, VI. 50); несколько мягче высказывается об этом Метрокл (Там же, VI. 95). Киник Моним, будучи рабом менялы и желая избавиться от этого бремени, разыгрывает сумасшествие: перемешивает на столе менялы всю мелочь и серебро (Диоген Лаэртский, VI. 82).

самым строгим образом действует известный принцип: у друзей всё общее. Пинтий и Дамон представляются нам как раз такими пифагорейцами; они ведут совместную жизнь и владеют всем сообща; Пинтий, как старший, берет на себя бóльшую часть управления хозяйством. Пифагорейцы и к членам других общин готовы относиться как к друзьям: главное, чтобы незнакомец сумел каким-либо образом доказать, что он пифагореец. Судя по всему, речь здесь идет об общинах не как об отдельных явлениях, но как о единой пифагорейской общине, собирающей сторонников во многих местах. Существование такой формы жизни мы можем подтвердить и проиллюстрировать, благодаря замечанию Диогена Лаэртского (X. 2), еще для эпохи Эпикура (ум. 271/270). Такой образ жизни, однако, можно с успехом вести лишь в том случае, если в общине достаточно состоятельных членов.

Если же обстоятельства не таковы, то и философ также склоняется к тому, чтобы овладеть ремеслом. Поступать так рекомендует Мусоний. Ведь многие соглашаются на тяжелую работу ради неуемной любви, ради стяжания или славы; однако гораздо полезнее взять на себя труд ради добродетели. Лучше терпеть лишения для обуздания страсти, чем для завоевания чужой женщины. Что касается вида работы, то Мусоний признаёт, что далеко не всякое ремесло равно благоприятно для философа. Он рекомендует земледелие (даже если философ не имеет собственного земельного надела), а особенно пастушество: оно предоставляет созерцательному достаточно времени для раздумий. Также вполне согласно с природой, если человек живет от плодов материземли. Мусоний питает предубеждение против жизни в городах[20].

Такой образ жизни предполагает отсутствие каких-либо особых притязаний. Действительно, внутренняя свобода человека тем в большей степени находится под угрозой, чем более он попадает в зависимость от внешних вещей. И цели стать наравне с богами, скорее всего, достигнет тот, кто ничего для себя не желает. Со времен Еврипида в народе популярна мысль о том, что боги не имеют потребностей. Взбешенный Геракл у поэта говорит: «Бог, если он действительно Бог, не нуждается ни в какой вещи»[21].

---

[20] S. 28 и 57 (Hense). Ср.: Цицерон. *Об обязанностях*, I, 42, 151.

[21] Еврипид. *Геракл*, 1345. В переводе И. Ф. Анненского фраза звучит так: «Нет, божество само себе довлеет: / Все это бредни дерзкие певцов».

Диоген рассуждает так: «Богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами, — довольствоваться немногим»[22]. Лукиан передает эту мысль следующим образом: «Дети нуждаются в большем, чем взрослые, женщины в большем, чем мужчины, больные в большем, чем здоровые; таким образом, каждый несовершенный нуждается в большем, чем тот, кто достиг известного совершенства»[23]. Известно, какую жизнь ведет Диоген. У него нет постоянного дома, он «живет» там, где представится возможность[24]. Соответствующим образом он воспитывает и своих учеников — людьми, которые не носят украшений, нижней одежды, сандалий. Они должны довольствоваться простой пищей и пить воду[25]. У Эпиктета истинный киник заявляет: «У меня нет ни дома, ни родины, ни имущества, ни рабов; я сплю на земле; у меня нет ни жены, ни детей, ни крова; у меня есть только земля, небо и один-единственный поношенный плащ». Однако этот киник так же хорошо, как и Диоген, знает, ради чего берет на себя тяготы такой жизни. Он продолжает: «Но разве мне чего-нибудь не хватает? Разве я не поднялся над горестями и страхом? Разве я не свободен? Видел ли кто-нибудь из вас, чтобы я не достиг цели моих желаний? Или подпал под власть того, что ненавижу? Чтобы я когда-нибудь сетовал на Бога или какого-либо человека? Чтобы я жаловался на кого-нибудь? Видел ли кто-нибудь из вас угрюмое выражение на моем лице? Как я обхожусь с теми, кого вы боитесь и кем восторгаетесь? Не как с рабами ли? Кто, взглянув на меня, не подумает, что видит самого царя и господина?»[26]

---

[22] Диоген Лаэртский, VI, 105. Возможно, Диоген выступает здесь (как в VI. 39) и против магического отношения к посвящению в мистерии: обóжение, по его мнению, достигается лишь нравственным путем.

[23] Лукиан. ***Киники***, 12 ff.

[24] Диоген Лаэртский, VI, 23; ср. 34.

[25] Диоген Лаэртский, VI, 31; Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*, I, 6, 2.

[26] Эпиктет, III, 22, 47 ff (ср.: Диоген Лаэртский, VI, 38; Элиан. *Пестрые истории*, III, 29); далее Эпиктет, IV, 8, 31; II, 23; Марк Аврелий, IV, 30. Киников второго столетия правдиво описывает Лукиан: *Продажа философа*, 9 f. О киниках четвертого столетия см.: J. Bides. *Julian der Abtruennige*. 1945. S. 260 ff; ср.: *Мф*. 8:20; *Лк*. 9:58.

Сходным с киниками образом мыслит и Стоя; здесь всего лишь отказываются от преувеличений и выхода за разумные пределы. Восторженное изображение истинного киника, которое я привел, мы читаем у стоика Эпиктета. У учителя Эпиктета, Мусония, мы тоже находим подробные беседы о простоте. Одежда должна защищать тело, но не изнеживать его. Следует иметь лишь одну нижнюю одежду или всего один плащ, и лучше совсем отказаться от сандалий. Наши жилища также должны быть просты[27]. Особое внимание Мусоний уделяет пище: «Начало и основа здорового образа мысли — соблюдение умеренности в пище и питье. Правильная пища происходит от земли или, как молоко, от животных, которых не нужно сперва убивать, чтобы они приносили пользу человеку; употребление в пищу мяса животных лишь мешает человеку мыслить. В таких обстоятельствах поваренные книги становятся не нужны. Никто не должен питаться лучше раба, даже если болен, — это изречение Зенона передают из уст в уста. Точно так же, как слова Сократа о том, что большинство людей живет, чтобы есть, а он ест, чтобы жить»[28]. Для Мусония даже само изгнание — не зло (он говорит исходя из собственного опыта). Изгнание не отлучает от воды, земли, воздуха и солнца, а также не может отлучить от звезд и общения с людьми. «Разве мир — не общая родина всех людей, как предполагал Сократ?»[29]

Греки не будут греками, если при всей простоте жизни не будут строги и педантичны в соблюдении **чистоты**. В этом отношении и киники также нечасто отступают от обычая. Диоген посещает баню и сетует, видя, что остался грязным: «А где мыться тем, кто помылся здесь?»[30] Эпиктет держит пространную речь об обязанностях в отношении чистоты[31]. Из его слов, правда, можно заключить, что существует некоторое количество киников или стоиков, считающих нечистоплотность существенной чертой

---

[27] Мусоний, 105, 109 ff. (Hense).

[28] S. 94 ff. (Hense). Ср.: Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*, I, 5, 4. Орфики и пифагорейцы тоже отказывались от мяса: Аристофан. *Лягушки*, 1032; Платон. *Законы*, VI, 782 и т. д.

[29] S. 41 ff. (Hense). Об изгнании Мусония см.: Тацит. *Анналы*, XV, 71. Иное умонастроение у ап. Павла (*1 Кор.* 4:1).

[30] Диоген Лаэртский, VI, 47; ср. 40.

[31] Эпиктет, IV, 11, 9ff; ср. III, 22, 87ff.

философа: даже и Сократ, дескать, редко посещал купальню. Действительно, мы слышим о Перегрине, что он «умастил» свое лицо глиной, и это, возможно, не является злонамеренным искажением Лукиана[32]. Эпиктет говорит, обращаясь к таковым: «Иди в пустыню, где ты заслуживаешь жить, или живи один и сам обоняй свой скверный запах!» Диоген даже умащивает свои стопы; он предпочитает умащивать именно их, поскольку благовоние восходит вверх, так что нос может иметь удовольствие от обоняния[33].

Требование простоты распространяется и на духовную область. Необходимо избегать ненужных слов. Пифагорейцы, воспитывая своих учеников, сперва призывают их **умолкнуть**. Сам Диоген говорит мало, из его уст исходит множество кратких изречений[34]. Безмолвие во многих смыслах есть признак сущности высшего божества. Не стремится ли философ и здесь подражать своему божественному прообразу?

Мы видим, что представители разных направлений греческой мысли избирают сходный образ жизни. Однако сходство заканчивается, как только мы зададимся вопросом о том, что думают философы о **семье**, **браке** и **деторождении**.

В кругу последователей Пифагора внебрачные половые отношения заклеймены проклятием, а брак считается священным; свидетельство Теано указывает на это[35]. Однако Аполлоний Тианский, хотя и чтит Афродиту, чтобы не впасть в ошибку Ипполита, но сам тем не менее не женится[36]. Он уклоняется от ответа на принципиальный вопрос — возможно, в стремлении (которое отмечалось за ним и в иных случаях) избрать некий срединный путь.

---

[32] Лукиан. *О кончине Перегрина*, 17; ср. также 15; Афиней, IV, 56, 163e; также 52, 161d.

[33] Диоген Лаэртский, VI, 39; ср.: Эпиктет, III, 22, 88.

[34] Диоген Лаэртский, VI, 26 и 31. О Пифагоре, например: Диоген Лаэртский, VIII, 10.

[35] Диоген Лаэртский, VIII; ср.: Филострат. *Жизнь Аполлония*, I, 13. Согласно Клименту Александрийскому, поздние пифагорейцы серьезно занимаются вопросом о том, следует ли полностью отказаться от брака или допустить половое общение с целью рождения детей: *Строматы*, III, 3, 24 I (II ст. 206 St.).

[36] Филострат, I, 13 и VI, 3.

В кинизме мы видим склонность презирать семейные узы и разрывать их: справедливого следует ценить выше родственника[37]. Так, Антисфен испытывает сомнения по поводу брака: «Если ты возьмешь в жены красивую женщину, то будешь делить ее с другими, а если возьмешь безобразную, будешь иметь в доме Эринию (духа-мучителя)»[38]. При этом он отнюдь не настаивает на более низком достоинстве женщины: «Мужчины и женщина равны в добродетели»[39]. Диоген — в духе Антисфена — отрицает брак и требует, чтобы женщины (и дети) были общими для всех; каждый должен иметь общение с той женщиной, которая ему понравится и ответит взаимностью[40]. То, что Кратет женился на Гиппархии, воспылавшей к нему любовью, является исключением. Но Гиппархия не похожа на остальных греческих женщин: она не ведет жизни, сокрытой в недрах женской половины дома, но отваживается делить беспокойную жизнь своего супруга на глазах у всех[41]. Для семейных чувств Кратета характерна следующая история, которую сообщает Деметрий Магнесийский. Кратет отдал все свое состояние меняле: в том случае, если его сыновья не стали бы философами, эти деньги должны были отойти к ним; в ином случае вся сумма должна была принадлежать народу[42].

Развитие стоической школы начинается сходным с киническим образом. Зенон в *Государстве* и Хрисипп в произведении с тем же названием выносят следующее суждение: «У мудрецов и жены должны быть общие, чтобы сходились, кто с кем случится»[43]. Таковы требования к предполагаемой общине будущего. В настоящем же Хрисипп предписывает мудрецу взять жену:

---

[37] Диоген Лаэртский, VI, 12.

[38] Там же, VI, 3.

[39] Там же, VI, 12.

[40] Там же, VI, 72; ср.: Аристофан. *Женщины в народном собрании*, 614.

[41] Диоген Лаэртский, VI, 96 f. и т. д. Поучительно: Мусоний, 70 f. (Hense) и Эпиктет, III, 22, 76: брак между Кратетом и Гиппархией — исключение, ставшее возможным лишь потому, что Гиппархия была вторым Кратетом. Впрочем, сам Кратет непоследователен в своих суждениях о браке.

[42] Диоген Лаэртский, VI, 88.

[43] Там же, VII, 131.

не следует оскорблять богов брака и рождения, Зевса Гамелия и Генетлия[44]. В позднейшей Стое пути расходятся. Эпиктет остается верен киническому направлению и воздает хвалу тому философу, который отказывается в числе прочего также от женщины и ребенка[45]. Однако Антипатр из Тарса во втором столетии до Рождества Христова превозносит брак как наиболее тесную из всех мыслимых связей между двумя людьми: по выражению стоиков, брак есть не просто нахождение рядом, но полное смешение. Здесь брак есть нечто само собой разумеющееся; мужчине следует лишь озаботиться тем, чтобы найти себе подходящую женщину[46]. Эти же мысли, но с некоторым усилением, мы встречаем вновь в первом столетии по Рождестве Христовом у римлянина Мусония. Муж и жена должны заботиться друг о друге. Каждый супруг при этом должен стремиться, словно в соревновании, превзойти другого своей заботой.

В одном положении — как у киников, так и у стоиков — аскетическое умонастроение решительно заявляет о себе (впервые, пожалуй, у Антисфена): всякая страсть есть зло. Поэтому супружеское общение рассматривается как допустимое лишь в том случае, если супруги желают ребенка[47]; в противном случае такое общение даже в браке признается блудом. Именно это положение приобретает особую популярность также и среди не-философов, и даже среди не-греков. Мы вновь находим его у еврея Филона Александрийского, у палестинского еврея Иосифа[48],

---

[44] *Фрагменты ранних стоиков*, III, 183, 727 (Arnim).

[45] Эпиктет, III, 22, 45 ff. и 67 ff.

[46] *Фрагменты ранних стоиков*, III, 254 ff. Полным смешением Стоя сперва называет соединение двух разных веществ в одном объеме, при котором каждое вещество всецело проникает собой другое и, тем не менее, сохраняет свое собственное качество: например, смесь воды и вина.

[47] Диоген Лаэртский, VI, 11. Ср.: Сенека. *Письма к Луциллию*, 88, 29; Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 31, 210–213.

[48] Ср.: Филон. *Об отдельных законах*, III. § 9, 34, 113 (VS. 152, 159, 181 Cohn–Wendland) и т. д.; Иосиф. *Против Апиона*, II, § 24, 199. Можно было бы спросить, не имеет ли этот постулат еврейского происхождения (если иметь в виду сильный акцент на *Быт.* 1:28). Но в таком случае его столь могучее воздействие на Грецию вряд ли было бы возможно.

в пользующейся народной любовью книге Товита[49], в завещании двенадцати патриархов, в обществе ессеев, которое не отвергает брак, у раввинов[50] и даже, в третьем столетии, у сирийской правительницы, носящей арабское имя Зейнобия[51].

Теперь мы видим, что поразительным образом большинство отдает предпочтение безбрачию. Гавий Басс является младшим современником Цицерона. Возможно, следуя Посидонию, он связывает латинское слово *caelebs* — «безбрачный» — с *caeles*: «небесный», «божественный»; ту же самую связь он обнаруживает в греческом: слово ἠΐθεος («холостяк») — содержит корень θεός («бог»)[52]. Всё это нелепости, вызывающие невольную улыбку. Однако стоик относится к таким этимологиям вполне серьезно: он видит в них откровение изначального. Гавий Басс хочет сказать: необрученный подобен богам. Ту же мысль мы встречаем тремя столетиями позже, например, в *Эфиопике* Гелиодора: здесь девушка утверждает, что девственность божественна, и относит ее к миру бессмертных[53].

Если мой взгляд верен, аскетическое умонастроение с течением столетий только усиливается и достигает особенной силы в поздний период цезарей. Это может быть связано с экономическими трудностями, которые обусловливают простую жизнь как веление времени. Впрочем, в соседнем регионе мы можем наблюдать сходное развитие событий. Греческие мыслители древности, начиная с Пифагора, склонны к воззрению, что отношение к Богу не должно определяться внешними обстоятельствами. И Климент Александрийский еще может сказать: «Блаженство

---

[49] Ст. 7: верующий женится не из похоти, но по истине; Вульгата, пожалуй, верно переводит как «лишь из любви к потомству» — *sola posteritatis dilectione.*

[50] *Завещание Исахара*, 2, 3, ст. 109 (Charles); Иосиф Флавий. *Иудейская война*, 2, 8, 13, § 161; Bab. Barahoth, 22a; Ebamoth 6, 5 и Bab. Ebamoth, 61b (Рав. Иуда бен Элаи, 150, со ссылкой на *Ос.* 4:10).

[51] *Scriptores historiae Augustae, triginta tyranni*, 30, 12 (II ст. 128).

[52] Квинтилиан, I. 6, 36; R. Retzenstein. *Historia monarchorum*, ст. 93f; воззрение, родственное Посидонию, привожу из Страбона (VII, 3, 3, ст. 296). Сам Страбон мыслит иначе (VII, 3, 4 ст. 297).

[53] Гелиодор, II. 33.

не строится на основании внешних условностей»[54]. Но уже в то время в умонастроении начинают происходить перемены. Эпиктет высказывает мнение, что в святилище нельзя сплевывать и сморкаться[55]. Он упоминает об этом так, как говорят о хорошей привычке, которая для воспитанного человека есть вещь сама собой разумеющаяся. Однако уже Ямвлих придает подобному обычаю принципиальное, мировоззренческое значение. Согласно его повествованию, Пифагор не велит «в праздничный день ни стричь волосы, ни обрезать ногти». Далее он поясняет: «Нельзя бить вшей в святилище»[56]. То участие, которое выказывает Ямвлих к повседневным мелочам, напоминает нам казуистику раввинов, от которой более ранняя философия греков бесконечно далека. «Равви Симеон бен Элиазар (ок. 170) говорит: “Нельзя убивать вошь в субботу; [таковы] слова дома Шаммаи; однако дом Гилеля допускает такое”»[57]. Везде здесь речь идет об общих обычаях для верующих. Нельзя отрицать, что иные охотно готовы приписать им некое магическое значение. В любом случае они регулируют общение с Богом. Не имеет ли и аскеза подобного смысла?

IV

Мы рассмотрим далее в общих чертах **образ жизни** греческих мыслителей: здесь они также во многих отношениях являются прообразом христианских аскетов.

Тот, кто духовным трудом пытается достичь миропонимания, легко становится безразличен к повседневным мелочам. Платон, вероятно, первым дает изображение таких людей. Они представляются окружающим чудаками. «С ранней юности они не знают дороги ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание, Законов и постановлений, устных

[54] Кто из богатых будет блажен? 18, I, ст. 171 (Staelin).

[55] Эпиктет, IV; II, 32.

[56] *Жизнь Пифагора*, 28, 154 ст. 86 f. (Deubner).

[57] Bab. Schabbath, 12a.

и письменных, они в глаза не видали и слыхом не слыхали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей; сходки, пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен — все это более скрыто от такого человека, чем сколько, по пословице, мер воды в море. Ему неизвестно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара[58], меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко»[59].

Жизненная правда этого изображения очевидна. Порфирий подтверждает это, ссылаясь также на «пифагорейцев и мудрецов» еще более ранних времен[60]: «Одни жили, действительно, в самых пустынных местах; другие, находясь в городах, жили в храмах и священных рощах, откуда изгнана всякая суета. Платон же предпочел обитать в Академии — месте не только пустынном и удаленном от города, но даже, как говорят, нездоровом».

Из эпохи между Платоном и Порфирием приведем два определенных свидетельства. Марк Аврелий (ум. 180) пишет: «Люди изыскивали себе уединенные места (ἀναχωρήσεις) в деревнях, на морском побережье, в горах; также и ты носишь в себе тоску по чему-то подобному». Цезарь, конечно, отмечает, что это неразумно: ведь всегда можно при желании уйти в самого себя (ἀναχωρεῖν)[61]. Однако он не сражается с ветряными мельницами; мы узнаем из его слов, что некоторые из его современников ведут отшельническую жизнь. Очевидно, не у всех нервы столь же крепкие, как у повелителя. Одного из этих отшельников мы даже можем назвать по имени. Исторический Перегрин Протей (а не пародийный

[58] *Фр.* 292 (Berk).

[59] Платон. *Теэтет*, 173c–174a (пер. Т. В. Васильевой).

[60] *О воздержании*, I. 36. Ямвлих (*Жизнь Пифагора*, 21, 96) в одном отдельном выражении следует Порфирию.

[61] Марк Аврелий, IV, 3, 1 f.; ср. III, 7, 2. Мнение Цезаря опирается на стоическое предание: Диоген Лаэртский, VII, 123; Мусоний, 72.

образ Лукиана) некоторое время живет в хижине (*tugurium*) неподалеку от Афин; там он учит; там его навещает Авл Геллий, который сам рассказывает об этом[62]. Позднее Ямвлих рассказывает о Пифагоре: он часто жил отшельником (ἐμόναζε) на горе Кармель в тамошнем святилище (вершина горы, по слухам, особенно священна и для многих недоступна)[63]. Порфирий, по меньшей мере, переносит обстоятельства своего времени на седую древность, как это частенько делают раввины, с которыми он должен был непременно быть знаком.

Такому развитию событий подчас еще более способствует внешнее давление. Цезарь Домициан (81–96) преследует свободных мыслителей. «На философию (и на ее друзей) наводят такой страх, что они скидывают с себя свои одеяния (σχῆμα) и спасаются бегством, кто в западную страну кельтов, кто в пустыни Ливии и Скифии»[64]. Нам трудно себе представить такое. Но в странах, где можно добраться до пустыни за время небольшой прогулки, за каких-нибудь полчаса, такое бегство не представляет большой сложности; оно также не обязательно должно быть безвозвратным, но может быть прервано в любой момент. Пустыня же богата ландшафтными красотами, и порой в ней можно отыскать пустующую могилу, которую легко приспособить для жилья.

В таких обстоятельствах часто происходит само собой, что философы, подружившись, продолжают жить сообща. Пифагорейцы позднейших времен живут общинами, напоминающими монастырские братства, как κοινόβιοι; воспоминание о монастыре тем более уместно, что в этих кругах соблюдается общинное владение собственностью; возможно, у них и нет строгого устава, однако они живут, помогая друг другу. На закате Античности и другие философские школы также решаются на жизнь сообществами[65].

Так греческое мышление во многих отношениях ведет не только к аскезе, но и к возникновению пустынножительства

---

[62] Авл Геллий, XII; II, 1; ср. VIII, 3.

[63] Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 3. 14 f.; ср.: Лукиан. *Любитель лжи*, 34.

[64] Филострат. *Жизнь Аполлония*, VII, 4. Ср. с еврейской стороны: *1 Макк.* 2:28; 9:33 и *2 Макк.* 5:27; 10:6; *Псалмы Соломона*, 10, 17. Позднее соответствующий мотив у христиан: Евсевий. *История Церкви*, VI, 42; Созомен, I, 12, 11.

[65] R. Herzog. *Antike und Christentum. Ergaenzungsband*. I. 1939. S. 117 f.

и монастырских братств. Всю силу импульса, порожденного этим движением, мы сможем оценить, если рассмотрим его воздействие на различные восточные религии.

V

В особенности поучительны факты, с которыми мы встречаемся в **Египте**. Не то чтобы египтянин по природе своей был склонен к аскезе. Он, правда, имеет наглядное представление о царстве мертвых (географические карты потустороннего мира составляются задолго до рассматриваемого времени). Однако он не лишен критического взгляда и совсем не стремится умереть: за трапезой в позднем Египте передают по кругу небольшой скелет — для взаимного поощрения к более усердному наслаждению жизнью.

Важным свидетелем является **Хэремон** Александрийский, стоический философ и египетский жрец, документально упомянутый в указе цезаря Клавдия жителям Александрии от 41 г. Хэремон, несмотря на свое греческое имя, вполне мог быть и египтянином: египетские жреческие должности, как правило, передаются по наследству, а жреческий титул Хэремона — ἱερογραμματεύς — вне всякого сомнения, является египетским. «Хэремон стоик, — пишет Порфирий[66], — говорит в своем сочинении, что сами египтяне считают своих священников также и философами, он объясняет, что они избирали храмы как места, пригодные для занятий философией... Это обеспечивает им также покой, ибо они смешиваются с толпой только во время всенародных праздников, а во все остальное время доступ в храмы закрыт для всех, кроме священников, ибо в храм [по их понятиям] должно приходить, только достигнув ритуальной чистоты и после многого воздержания ... Оставив все иные занятия и труды человеческие, они всецело посвятили свою жизнь созерцанию и рассмотрению (θεωρίᾳ καὶ θεάσει) божества... Их несообщительность с другими придает им значительность. В течение времени чистоты, как

[66] *О воздержании*, IV, 6–8.

это у них называется, они не общаются даже с родственниками и соотечественниками и даже не показываются почти ни перед кем... Они всегда появляются близ богов и их изваяний... Они редко смеются, разве что иногда улыбаются[67]; их руки всегда внутри их одежд (σχῆμα)[68]. Каждый священник носит символ, указывающий на его чин в священном порядке (ἱεροῖς), ибо имеется много чинов [священства]. Питание у них простое и неизысканное; одни из них вовсе не вкушают вина, другие самую малость: они обвиняют вино в том, что оно наносит вред нервам, делает голову тяжелой и мешает совершать открытия; они говорят также, что вино возбуждает порывы к любовным утехам» и т. д. В период очищения «они воздерживаются от всего одушевленного, от всех овощей и бобовых, в особенности же от любовного общения с женщинами, а с мужчинами они не имеют такого общения и в иное время. Трижды в день они омываются холодной водой: восстав от сна, перед трапезой и перед сном. Если же случится им во сне оскверниться, то немедленно водой очищают тело. Они и в иное время омываются холодной водой, но не так часто, как в дни очищения». «Они аскетически упражняют себя жаждой, голодом и малоядением в течение всей жизни... Если становится известным хотя бы и самое малое их нарушение, это карается извержением из сана».

Египетская основа этого описания вполне узнаваема. Жрец живет в храме и ежедневно по нескольку раз участвует в богослужении[69]. Приступать к священнодействию он может, только

---

[67] Ср.: Плутарх. *Застольные беседы*, V, 10, 2, 685а. Пифагор уже ребенком не смеется: Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 2, 10, 8D; Диоген Лаэртский (VIII, 20) рассказывает о Пифагоре: ἀπείχετο καταγέλωτος καὶ πάσης ἀρεσκείας, οἷον σκωμμάτων καὶ διηγημάτων φορτικῶν («воздерживался от смеха и всяких потех, вроде издевок и пошлых рассказов»). Даже гетерам рекомендуется лучше улыбаться, нежели смеяться (Лукиан. *Разговоры с гетерами*, 6). Однако в фессалийских Гипатах справляют праздник *sanctissimus deus Risus* (Апулей. *Метаморфозы*, II, 31; III, 11). По отношению к плачу строгости меньше. Киник, конечно, смеется, даже в подземном царстве, и заставляет смеяться других людей. Он знает, что смехом можно убить или, например, победить гнев (J. Geffcken. *Kynika und Verwandten*. 1909. S. 3 f. и 36 f.). Христианские аскеты смеются разве что над злыми духами.

[68] Слово является также названием христианской монашеской одежды.

[69] Порфирий, 8 ст. 240 Z. 9 ff. (Nauck).

исполнив заповеди очищения[70]. К тому же чисто египетскими являются многие подробности (срок очищения длится 42 дня; пища неегипетского происхождения отвергается, путешествия за пределы Египта не поощряются; «подушкой им служит кусок полированного дерева в форме полуцилиндра»[71]). Однако отовсюду проглядывает греческое. Хотя бы уже в языке: говорится о философии, а один раз и о филологии, также об аскезе, воздержании, природе, божественном внушении и т. д. Жрец выглядит как мыслитель. Он следует предписаниям не только потому, что они действуют еще со времен праотцев, но и потому, что они помогают освободить дух из рабства плоти. «Ибо постоянное соприсутствование божественному знанию и вдохновению ставит человека вне всякого своекорыстия, успокаивает страсти и пробуждает жизнь сознания»[72]. Подчас мы встречаемся и с чистой воды просвещением. Бог и изваяния богов различаются[73]. Прежде всего отвергается магия. «Доказательством в пользу того, что египетские жрецы воздержанны, является то, что они не используют ни колдовских заклинаний, ни амулетов, и тем не менее живут без болезней и притом обладают необыкновенной силой» (в остальном Египет в ту пору является страной, где такие сомнительные средства употребляются самым широким образом)[74]. Вполне естественно, что жрецы стремятся к воздержности не только в период очищения, но и всю свою жизнь.

К сожалению, мы не можем привести никакой статистики. Как велико число жрецов, которые придерживаются изображенного направления и доверяются Хэремону как водителю? Сам Хэремон говорит, что он ведет речь только о жизни высшего клира, т. е. пророков, облаченных жрецов (ἱεροστολισταί), ученых знатоков писания (ἱερογραμματεῖς), к которым Хэремон принадлежит сам, блюстителей часов (ὡρολόγοι). Низшее жреческое сословие также соблюдает заповеди чистоты, «однако не так добросовестно и не с таким самоотречением». Лишь с этой оговоркой можно признать правдивость описания Хэремона; мы можем

[70] Ср.: Геродот. *История*, II, 37 и т. д.

[71] Порфирий. *О воздержании*, IV, 7. 8.

[72] Порфирий. *О воздержании*, IV, 6. 4.

[73] Порфирий, 6, ст. 237 Z, 17.

[74] 8 начало, ст. 240 Z, 3 ff.

доказать, что существует множество жрецов, которые наслаждаются жизнью[75].

Сведения Хэремона несколькими десятилетиями позже подтверждаются **Плутархом**[76]. Последний даже расширяет круг аскетов: он говорит о посвященных египетской богини Исиды; к ним относятся, как мы узнаём из *Метаморфоз* Апулея, как минимум, жрецы высших ступеней, а также некоторые миряне. Посвященные достигают богоподобия (θείωσις). Оно «подавляет необузданную страсть к утехам посредством длительного хранения благоразумия и рассудительности, посредством отказа от многих видов пищи и от полового общения; одновременно оно приучает к долговременному терпеливому присутствию на трудных и долгих (“неразбавленных”) богослужениях в святилищах; целью является познание первой, руководящей, духовной сущности». «Философ не тот, кто носит длинную бороду и ветхий плащ; точно так же и служитель Исиды (Ἰσιακός) не тот, кто ходит в полотняных одеждах и бреет голову; но истинный служитель Исиды тот, кто размышляет об унаследованных символах и обрядах (ἐπιδεικνόμενα καὶ δρώμενα), относящихся к богам, и философствует об истине, которая в них содержится». Плутарх знает, что это самая строгая обязанность жрецов. «Жрецы Гелиополиса (стало быть, не только Исиды) вообще не приносят вина в святилище; не пристало пить (при свете дня), когда Господь и Царь (Гелиос) наблюдает[77]. Другие пьют вино, однако лишь в малом количестве. У них существует множество очищений, при которых они воздерживаются от вина; при этом они постоянно философствуют о божественных вещах, учатся и поучают» и т. д. Открытым остается вопрос о том, столь же ли строгую жизнь, как жрецы в храме, ведут представители нежреческих сословий этого аскетического

---

[75] W. Otto. *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*. II. 1908. S. 167 f. и 256 опровергает Хэремона; H. Kees (*Der Goetterglaube im alten Aegypten*. S. 399) справедливо говорит о чуждых влияниях.

[76] Следующее основано на: Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 2, ст. 351f до 352a; 3, ст. 352c; 6, ст. 353 ad. Ср.: Плутарх. *Застольные беседы*, V, 10, 1 f., ст. 684 f. и VIII, ст. 2, S. 729a, со ссылкой на Геродота.

[77] То же самое у Ямвлиха (*Жизнь Пифагора*, 21, 97f). Хегесандр называет пифагорейцев «тайно ядущими по ночам» (Афиней, IV, 53. R. Reitzenstein. *Hellenistische Wundererzaelungen*. 1906. S. 73).

круга. Для женщин-поклонниц Исиды речь идет, по словам латинских поэтов, лишь об отдельных днях[78].

Самое последнее свидетельство, относящееся к нашей теме, приводит нас в год 389-й. В этом году христианами разрушено великое святилище Сараписа в Александрии. Руфин (ум. 410) рассказывает об этом и при случае упоминает «помещения для тех, кто занят очищением». Это слово считается профессиональным выражением: Руфин приводит его по-гречески в своем латинском тексте и дает его объяснение (*hi, quos apellabant ἁγνεύοντας, id est, qui se castificant*)[79].

Во дни Хэремона аскеза начинает охватывать уже и **египетское еврейство**.

Филон Александрийский, правда, не чувствует в себе отшельнического призвания. Он рассказывает: «Часто, когда я покидал родных, друзей, и родину и шел в уединение, чтобы познать в духе что-нибудь достопримечательное, я не имел от этого никакой пользы»[80]. Однако мы слышим в этих словах ноту сожаления: Филон видит, что ему недостает дарования, которое он особенно высоко ценит. Он настолько уверен в собственной оценке, что изображает Моисея, классического представителя его собственной религии, как аскета. До того как Моисей получил свои откровения, «должны были очиститься как его душа, так и его тело; он должен был избегать движений страсти и содержать себя незапятнанным всем тем, что относится к смертной природе, пищей, питьем и общением с женщинами. Ко всем этим вещам он уже с давних пор научился относиться с презрением, почти с того самого времени, как начал свое служение в качестве пророка и богоизбранного провидца, поскольку считал своей обязанностью всегда быть готовым к принятию откровения. Он никак не заботился о пище и питье в течение сорока дней подряд; ибо, очевидно, он находил лучшую пищу в созерцании (Бога), посредством которого обретал благодать свыше и сперва внутренне, а затем,

[78] Ср. далее: Лукиан. *Любитель лжи*, 34; Климент Александрийский. *Строматы*, VII, 6, 33, 8; Гелиодор, III, 11.

[79] Руфин. *История Церкви*, XI. 23. На несколько более позднее время указывает Евнапий: *Жизнь софистов*, ст. 470 (Boissonade); R. Herzog. *Antike und Christentum. Ergaenzungsband*. I. 1939. S. 118).

[80] *Перетолкование законов*, II, § 85 (I, S. 107 C.–W.).

под воздействием души, и телесно, достигал преображения[81], возрастая при этом как в силе, так и в благородстве облика, так что те, кто видел его после этого, не верили своим глазам»[82]. Так Филон, по иудейскому обыкновению, переносит образ своей мечты в прошлую эпоху.

Одновременно Филон восторженно относится и к иудейским аскетам настоящего, к терапевтам и ессеям.

Терапевты и терапевтинки («слуги» и «служанки» божии) — это евреи, пожалуй, большей частью из Александрии, которые подчиняют свою жизнь строгому уставу[83]. «Их тоска по житию в вечности и блаженстве заставляет их верить, что они уже скончали свой смертный век; так что они перепоручают свои состояния сыновьям, дочерям или иным родственникам, которых заранее добровольно назначают своими наследниками; те, которые не имеют родных, назначают товарищей и друзей». «Ибо заботы о деньгах и имуществе ведут лишь к потере времени; однако лучше относиться ко времени бережливо; ибо, как говорит врач Гиппократ, жизнь коротка, искусство же долго»[84]. Терапевты удаляются в своего рода деревни отшельников. «Они избирают места своего пребывания вне городских стен, в садах и одиноко лежащих имениях, и таким образом ищут покоя»[85]. Более подробное изображение Филона напоминает картезианский монастырь к югу от Флоренции, который мне однажды довелось посетить. «В каждом доме (терапевта) есть священная комната, которая называется почтенным покоем или одиночной кельей (μοναστήριον);

---

[81] *Исх.* 34:28; *Втор.* 9:9 и 18.

[82] *Жизнь Моисея*, II (III), 2, § 68 f. (IV, S 216 f. C.–W.) Христиане позднее тоже верят, что ветхозаветные пророки вели аскетический образ жизни; предисловие к *Житию Пахомия* заимствует из *Евр.* 11:37 f.; правда, и такие места как *Иер.* 16:2 не могут считаться доказательными; то же самое «доказательство Писания», например, у Кирилла Скитопольского (*Житие Евфимия*, I, S. 8, Schwartz); см. также: Созомен, I, 12, 9. Отдельно ср., например: Эпиктет (IV; II, 19) об удивительном облике Сократа; III, 22, 88 — то же самое о Диогене.

[83] Далее по Филону: *О созерцательной жизни*, VI (привожу дословно: § 13, 16, 20, 25, 34, Mitte, 37, 68, 34, Начало).

[84] Гиппократ. *Афоризмы*, I, 1; ср.: Климент Александрийский. *Строматы*, V, 4, 22; J. Leipoldt. *Der Tod bei Griechen und Juden*. 1942. S. 112 ff.

[85] Неприятие города, как выше у Мусония.

здесь они празднуют, каждый в одиночку, таинства достопочтенной жизни (μυστήρια τελοῦνται); сюда не вносится ничего ни из питья, ни из пищи, ни из всего того, что необходимо для тела; лишь законы, речения, данные пророками, песни и всё служащее к преумножению и совершенству познания и веры». С этим вполне согласно и то, что терапевты вообще редко едят что-либо и употребляют только простую пищу. «К пище или питью никто из них не притрагивался до захода солнца; по их суждению философствование достойно света; телесные же нужды относятся ко мраку». «Они не едят ничего изысканного». «Питьем для них служит проточная вода». Будет лишь последовательно — перенести воздержанность и на общение полов. Вместе с терапевтами каждую седьмую субботу присутствуют на трапезе терапевтинки, «большей частью девственницы весьма преклонных лет; они хранят свою девственность не по принуждению, как иные из греческих жриц, но добровольно, поскольку следуют мудрости и стремятся к ней; чтобы всегда жить бок о бок с мудростью, они не заботились о чувственных радостях, не стремились к приобретению смертного потомства, но пеклись лишь о бессмертном». Таким образом, весь быт терапевтов может быть увенчан девизом: «Основой души они полагают отречение (ἐγκράτεια); на его фундаменте они выстраивают прочие добродетели».

Это изображение терапевтов, которое дает нам Филон, исполнено в греческом стиле. Вероятно, упоминание греческих жриц и иные замечания должны послужить к стиранию «следов преступления». А оно тем более очевидно, что некоторые частности известны нам уже по Хэремону. Еврей Филон использует противника евреев Хэремона: оба выказывают приверженность к родственным образам жизни, исповедуют общий идеал[86]. Однако терапевты Филона не просто повторяют программу Хэремона. Они идут в аскезе гораздо дальше него. Они отказываются от всякой собственности, подобно киникам (также охотнее всего в пользу ближайших родственников — восточное семейное чувство). Они принципиально отвергают рабство: «им не прислуживают рабы» (терапевты в своем уединении могут не оглядываться на действующее общественное устройство, так что могут позволить себе проводить свои принципы до конца). Кроме того, они принципи-

[86] Хэремон как противник евреев: Иосиф. *Против Апиона*, I, 32 f., § 288 ff.

альные поборники безбрачия, однако считают, что женщина достойна того, чтобы вести философскую жизнь. Хэремону неинтересны жрицы, которых в Египте много, даже если они высокопоставленные. У Филона женщина аскетической жизни считается невестой божественной мудрости[87]. (Кстати, терапевты каждые семь недель справляют ночной праздник в духе греческих мистерий: терапевты-женщины и мужчины пускаются в пляс, в память о пляске Моисея и Мириам, когда они счастливо перешли через Чермное море[88].)

Доказательством большой силы аскетического движения является то, что ему не всегда могут противостоять даже и палестинские евреи[89].

Возможно, греческое влияние подчас прослеживается и у раввинов. Симеон бен Аззай (около 120 г. по Р. Х.) учит, в соответствии с воззрением своих коллег-раввинов: не женившийся подобен тому, кто проливает кровь и умаляет образ Божий. Сам он, однако, остается безбрачным. Его высмеивают: «Ты проповедуешь красиво, сам же поступаешь некрасиво». Он оправдывается: «Что я могу сделать, если моя душа прилежит закону? Мир же может быть продолжен и другими»[90]. Это редкий особый случай.

Пожалуй, в еще большей мере греческий дух воздействует на ессеев, которых мы сегодня связываем с членами Кумранской

---

[87] § 68.

[88] § 83 ff. От евреев у терапевтов: почитание Ветхого Завета (§ 25); разделение полов в синагоге (§ 32 f.); празднование субботы (в особенности § 36); благоговейное почитание храма в Иерусалиме, ведущее к тому, что перенимаются измененные храмовые обычаи (§ 81); возможно, также употребление иссопа (§ 81).

[89] Следует отметить, что рехавиты не являются аскетами, они крепко придерживаются образа жизни времен скитаний Израиля по пустыне. Их устав гласит (*Иер.* 35:6): «Не пейте вина ни вы, ни дети ваши, вовеки; и домов не стройте, и семян не сейте, и виноградники не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни жизни вашей, чтобы вам долгое время прожить в той земле, где вы странниками», и т. д. Последнее упоминание о них, пожалуй, у Хегесиппа (см.: Евсевий. *История Церкви*, II, 23, 17).

[90] Bab. Jebamoth, 63b (Baraitha) = Midrasch Rabba к *Быт.* 9:6. У поздних раввинов настроение Бен Аззайя находит сочувствующего рассказчика: W. Bacher. *Die Agada der Palaestinnensischen Amoraeer.* III. 1899. S. 434 f.

общины[91]. Безусловно, здесь трудно составить суждение: эта группа верующих не представляет собою единства, в чем легко убедиться, если мы поинтересуемся, что они думают о женщине, браке, семье. Как подчеркивают греческие рассказчики, существует круг тех, кто выносит неблагоприятное суждение о женщине и отрицает брак; сильнее всего этот мотив выражен у латинянина Плиния Старшего[92]. В документальных источниках о Кумране редко можно встретить упоминание о женщине, однако она принимает участие в учении и со своей стороны, по поручению духовного начальства, обязана следить за тем, чтобы ее супруг хранил верность по отношению к общине[93].

Нельзя спорить с тем, что на ессеев параллельно оказывает свое воздействие множество различных влияний и направлений. Иной раз возникает впечатление, что в них в еще большей мере находит свое выражение фарисейство — в соблюдении субботы и заповедей чистоты. Далее, ощутимо сильное влияние священников-цадокидов; они особенно высоко ценятся; в каждой группе из десяти членов-мужчин непременно должен быть один священник[94]. Я делаю вывод, что десятая часть мужчин (по меньшей мере десятая часть) принадлежит священническому сословию. Также очевидно просматриваются духовные взаимосвязи с Грецией и Персией.

В связи с нашим исследованием мне кажется весьма вероятным, что ессеи руководствуются греческой методой в той мере, в какой они осуществляют свои аскетические идеалы. Среди них господствует общественная собственность: тот, кто окончательно решил стать членом общины, полностью отказывается от своего имущества. При этом понятие общинной собственности мыслится максимально широко: каждый обязан и свои духовные

---

[91] До сих пор мы были знакомы с ессеями преимущественно благодаря Иосифу и Филону; о текстах Кумрана рассказывают, например, оба тома Hans Bardtke (*Die Handschriftenfunde am toten Meer.* 1952/58, с переводами).

[92] Иосиф Флавий. *Иудейская война*, II, 8, 2 § 120 f.; ср. 13, § 160 f. и т. д. Плиний. *Естественная история*, V. 17.

[93] *Ordnung fuer die gesamte Gemeinde* (Anfang): Bardtke (II), S. 283 f.

[94] Например, *Свиток Закона*, VI, 3f.: Bardtke (I), S. 95.

дарования также ставить на службу сообщества[95]. Однако принцип последовательно проводится и во внешних вещах: «Нигде нельзя увидеть унизительной бедности или чрезмерного богатства». «В своей среде они ничего не покупают и не продают; но каждый дает другому то, что тому нужно, и получает от него взамен то, что полезно ему самому. Однако даже и без возмещения они могут беспрепятственно получить, что захотят»[96]. (Эти последние сведения Иосифа, возможно, являются преувеличенными: в Кумране были найдены многочисленные монеты.) Это принципы, которые вряд ли можно вывести из Ветхого Завета. Они наводят на мысль о возможном влиянии пифагорейцев, в любом случае — греков[97].

С этим согласуется и то, что ессеи живут простой жизнью. «Богатство они презирают». «Благовонные масла они считают грязью; и если кто-либо против своей воли бывает помазан, он обтирает все тело»[98]. «Пищу и питье они употребляют только до момента насыщения». «Повар ставит перед каждым одну единственную миску с одним единственным блюдом» (т. е. густой суп, заменяющий первое и второе блюда)[99]. Вполне вероятно, что такая бережливость позволяет собирать сокровища для общины!

Рудольф Мейер в разговоре обратил мое внимание на то, что можно было бы попытаться хотя бы отчасти объяснить этот аскетический образ жизни из иудейских предпосылок — из стремления не подвергать опасности чистоту священников. Мы знаем из

---

[95] Дословный текст: *Свиток Закона*, I, 11 f. и VI, 13 ff.; Bardtke (I), S. 87 и 96 f.

[96] Иосиф. *Иудейская война*, II, 8, 3 § 122; 4, § 127. Рабам вряд ли есть место в такой хозяйственной организации: Филон говорит, что всякий порядочный свободен (§ 79, VI, ст. 23, Cohn—Reiter); ср.: Евсевий. *Приготовление к Евангелию*, VIII, 11, 4. Ессеи так же заботятся о путешествующих единоверцах, как и пифагорейцы: Иосиф, II, 8, 4, § 124 f.

[97] Поучительна, хотя и не в духе ессеев, еврейская сивилла (VIII, 208/10; ср. II, 319 ff.): «В будущем падут ограды садов, и каждый сможет беспрепятственно пройти повсюду». Такой же наглядный образ дают греческие историографы, говоря об афинянине Кимоне (Плутарх. *Кимон*, 10, 1).

[98] Иосиф. *Иудейская Война*, II, 8, 3, § 122 f.; 5, § 133 и 130. Так или иначе, ессеи моются часто, из религиозных побуждений (Там же, II, 8, 5, § 129 и т. д.).

[99] Там же, II, 8, 5, § 130 и § 133 и т. д.

Мишны о дне Примирения, какую роль играет такое намерение в ночь накануне дня Примирения, в которую первосвященнику запрещено спать (1, 4–7). Я считаю возможным, что такие побудительные мотивы здесь присутствуют, и тем более, что в священническом быту все самые странные обычаи зачастую сохраняются чрезвычайно долго. Однако позволительно ли объяснять этим весь наличный фактический корпус? Из ессейских священников ни один не занимает должности, и меньше всего первосвященник; собственного первосвященника ожидают лишь в конце времен. Кроме того, отрицание брака настолько нетипично для еврейства, насколько это вообще мыслимо. Лишь в **одном** случае объяснение из иудейских предпосылок представляется близким к истине: ессеи празднуют свои трапезы совместно — возможно, потому, что они вообще едят лишь то, что приготовлено священниками[100]. Однако и здесь я убежден не окончательно. Вполне вероятно, что здесь может идти речь о наиболее древнем случае, когда мы слышим о совместной жизни в среде евреев: он выглядел бы более понятным, если бы можно было указать какую-нибудь особую причину.

Таким образом, греческим следом я считаю, прежде всего, отрицание брака частью ессеев. Греческим, далее, является и тот факт, что желающий войти в сообщество принимается не сразу, но должен пройти две ступени[101]: это известно нам по греческим мистериям и по пифагорейским общинам. Столь же важным для меня представляется и то, что в вере Кумрана используется греческий образ: «До сего дня духи истины и погибели сражаются в человеческом сердце»[102]. Таким образом, я склонен в вопросе возникновения определить ессеев так же, как и терапевтов[103]. И действительно, Дион Прузский (род. ок. 40, современник Иосифа) признает ессеев за людей, близких по духу грекам; он хвалит

[100] Иосиф. *Иудейские древности*, XVIII, 1, 5, § 22.

[101] *Свиток Закона*, VI, 13 ff.: Bardtke (I), ст. 96 f.

[102] Там же, IV, 23: Bardtke (I), ст. 92.

[103] В этом случае вещественное обоснование получает тот факт, что Филон при описании ессеев использует некоторые черты своего же описания терапевтов. На некоторые дальнейшие следы древнееврейской аскезы указывает W. Bousset (*Die Religion des Judentums*. 1926. S. 4286 Anm/3: aeth. Henoch 83, 2 (108, 7–9)).

ессеев, «чей всецело счастливый полис находится близ Мертвого Моря»[104].

Сообщенные примеры показывают нам, насколько рано аскетическое движение вырывается за границы самой Греции. Путем обратного заключения мы можем узнать, начиная с какого именно времени мы вправе предполагать в Греции определенные аскетические формы жизни. Можно предположить, что во дни Филона и среди греков также существуют отшельники и отшельнические поселения. О существовании домов, где ведется совместная жизнь, существуют и более ранние сведения.

VI

В мир истории приходит христианство.

У **Иисуса Христа**, насколько Он может быть видим в историческом свете, аскетических склонностей не наблюдается. Неподдельным в своей грубой наглядности видится мне суждение народа об Иоанне Крестителе и Иисусе: Иоанн — великий постник; Иисус — любитель поесть и выпить вина, приятель мытарей и грешников[105]. Действительно, Иисус отнюдь не против известного удобства; Он не возражает, если ради него идут на некоторые издержки[106]. Этим, однако, не исключается, что Иисус ведет простой образ жизни. Он нигде не **требует** затрат[107]. Однако Он и не выдвигает никаких аскетических принципов. Правда, его образ неоднократно переписывался, также и в смысле аскезы — не только у Луки, но даже и у Матфея, например, в слове о скопцах (19, 12). Нам следует быть внимательными и обращать внимание на тот отзвук, который в самую раннюю эпоху находят или не находят слова Иисуса. Вот история о богатом юноше (*Мк.* 10:17 ff.): «Продай [все], что имеешь!» Хотя в первой общине и есть отдельные братья, которые предоставляют свое имущество в ее

[104] См.: Синезий Киренский. *О жизни по Диону*, 3, 1.

[105] *Мф.* 2:18; *Лк.* 7:33.

[106] *Мк.* 4:38; 14:6 и 15.

[107] *Мф.* 8:20; *Лк.* 9:58; *Лк.* 10:38.

распоряжение, однако есть и землевладельцы, даже в семье самого Иисуса, и руководство общины весьма озабочено ее доходами[108]. Что касается брака, то Иисус, также как Иоанн Креститель, остается неженатым; однако Он не требует этого от других. У Него также нет и внутреннего предубеждения против женского пола, как это часто наблюдается у аскетов. Правда, Он не включает ни одну женщину в круг своих двенадцати учеников: такого в то время иудаизм не потерпел бы. Однако Он спокойно относится к тому, что женщины и девушки следуют за Ним, а это совершенно противоречит восточному обычаю касательно женщин[109]. Что касается двенадцати, то они все (или почти все) женаты и берут своих жен с собой в свои путешествия; точно так же братья Иисуса (*1 Кор.* 9:5). Разве не сам Иисус своим сильным словом освятил брак и разве не выступил он при этом в защиту моногамии?[110] Точно так же свободны суждения Иисуса о мирском труде. Доказательством тому — его притчи. В них упоминается без всякого стеснения и работа менялы, которая, например, для всякого киника была бы мерзостью[111]. Вера в приближающийся конец — во всяком случае, в эту раннюю эпоху — не приводит к аскезе.

О **евреях-христианах** в **Иерусалиме** нам известно очень мало. Это отчасти бедняки, недавно переселившиеся из Галилеи в Иерусалим, чтобы быть поближе к тем местам, где пострадал Иисус. Они очень нуждаются. Отдельные состоятельные братья продают свое имущество, чтобы помочь им[112]. Есть ли здесь влияние ессеев? Вряд ли оно является решающим: у ессеев существует трудовая обязанность, а у христиан ее нет и следа, ведь они в самом ближайшем будущем ожидают возвращения Иисуса в славе (верят в Его явление на горе Сион, что также является поводом для Его галилейских учеников придти в священный город)[113]. Об аскетических устремлениях здесь не может идти

[108] AG. 12, 12; Хегесипп у Евсевия (*История Церкви*, III, 20, 2); *Гал.* 2:10.

[109] *Мк.* 15:40; *Лк.* 8:2.

[110] *Мк.* 10:6; *Мф.* 5:32; *Лк.* 16:18.

[111] *Мф.* 25:27 и в часто приводимом аграфоне.

[112] *Деян.* 4:36; 5:1. Особое упоминание отдельных из них указывает на то, что не являются историчными упоминающиеся в других местах якобы всеобщие продажи христианами своего имущества.

[113] Ср. прежде всего: *4 Ездр.* 13:35 f.

никакой речи. Столь же мало рекомендуется безбрачие, за исключением разве что одного случая с упоминанием греческого иудея Филиппа: его четыре дочери пророчествуют, очевидно, по той причине, что остаются девственницами (*Деян.* 21:9).

Наиболее древней **греческой христианской общиной**, которая нам известна, является коринфская, по времени вскоре после 50 г. Здесь мы сразу же сталкиваемся с аскетическими устремлениями, которые вдохновлены явно не Павлом, основателем общины[114]. Похоже, что это движение представлено в особенности женщинами (*1 Кор.* 7:4). Отсутствует уже всякое желание брачного сожительства. Есть девственницы (παρθένοι), живущие внутри общины; возможно, они уже испытывают склонность рассматривать свое намерение как вечное обязательство (7:28 и 36 ff.). Мы наблюдаем также и случаи так называемого духовного обручения: муж и жена живут вместе как супруги, однако в целомудрии; свою добродетель они подвергают испытаниям; в портовом городе, таком как Коринф, подобный союз может служить своего рода защитой для женщины-подвижницы[115]. (Мы не находим никаких достоверных свидетельств духовного супружества у греков или евреев; терапевты — женщины и мужчины — сюда не относятся. Но в любом случае, и здесь также заметно сказывается греческое влияние.)

Коринфяне не считают себя вправе решать самостоятельно; они спрашивают совета **Павла** в письме (*1 Кор.* 7:1). Апостол, будучи представителем школы раввинов, находится в затруднительном положении. Он знает, что в общине существует и другое направление: киническая свобода от условностей представлена, по меньшей мере, в помыслах (6:12 ff.: от пищи делается

---

[114] *1 Кор.* 7. Пусть читатель отметит, что следующие стихи содержат единообразные подзаголовки: 7:1 и 25 (разделение на главы не старо и не имеет искажений); 8:1; 12:1. Следовательно, в 7:1 ff. разъясняется иной вопрос, нежели в 7:25. А значит, под «девственницами» в 7:25 нам следует понимать аскетов-подвижников как женского, так и мужского пола (W. Bauer. *Griechisch-Deutsches Woerterbuch.* 1952. S. 1142).

[115] При вольном истолковании текста к духовным союзам могут быть отнесены: *1 Кор.* 7:27 f. и 36–38. Таков уже Ефрем Сирин (ум. ок. 373): F. Herklotz. *Biblische Zeitschrift.* XIV. 1916. S. 344f. Ср.: H. Achelis. *Virgines subintroductae.* 1902.

заключение на общение полов, по примеру Диогена[116]; отсюда, вероятно, могут быть объяснены такие случаи, как 5:1ff.) При этом Павел, вероятно, спрашивает себя, где следует искать более надежных духовных устоев, и, как и следовало ожидать, отвечает: у аскетов. Он принимает их сторону, однако со сдержанной осторожностью. Он не отдает приказаний. Он отвергает всякое вечное обязательство. Он даже не повторяет кинико-стоического ограничения брачного сожительства (7:8f.) И Павел рекомендует аскетический образ жизни в совершенно негреческом роде; он вспоминает (по меньшей мере, во второй половине главы) о близящемся конце и сопряженных с этим концом скорбях; в таких обстоятельствах хорошо, чтобы каждый имел заботу только о себе самом — этика промежуточного состояния (особенно 7:29–31). Такое обоснование исходит не из кругов самой общины[117]: греки не выказывают по отношению к этому представлению особенного понимания, и менее всего в Коринфе, поскольку здесь сомневаются в продолжении жизни после смерти (*1 Кор.* 15). Павел нигде более не прибегает к указанному ходу мысли: ни в более ранних, ни в более поздних посланиях, — хотя ему часто доводится говорить о браке[118].

Одного из первых христиан можно, вероятно, счесть аскетом, хотя он не является таковым последовательно, — **Луку**, автора третьего Евангелия и истории апостолов. Отнюдь не случайно: среди новозаветных авторов он мог бы быть назван как единственный, рожденный на свет не евреем, а греком (*Кол.* 4:11–14). Известно его суждение о богатстве, «неправедном Маммоне» (16:9 и 11). Лишь Лука приводит требование продать все имение не только в контексте истории о богатом юноше, но в качестве

---

[116] Диоген Лаэртский, VI. 69.

[117] Его нет в 7:1–24, оно появляется лишь начиная с 7:25.

[118] *1 Фес.* 4:3; *Кол.* 3:18. Ср.: *Еф.* 5:22. Некоторые греческие обороты не чужды формулировкам Павла. С *1 Кор.* 7:29 я сравниваю Гелиодора, I, 18: σὺ δὲ ἔχων οὐχ ἕξεις. Возможно, сюда относится также и изречение Диогена у Диогена Лаэртского, VI, 29, где, правда, ни дословный текст, ни смысл, не являются бесспорными: «Он хвалил тех, кто хотел жениться и не женился...» и т. д. Нельзя отрицать также и существенного влияния Платона на Павла в коринфских посланиях: *1 Кор.* 15:35; *2 Кор.* 4:18; 5:1.

императива, обращенного ко всем[119]. Однажды он употребляет при этом слово ἀποτάσσεσθαι, которое, возможно, уже в то время является термином для обозначения аскетического отвержения; во всяком случае, оно становится таковым позднее, уже у Пахомия, а следовательно, и как заимствованное слово в коптском языковом употреблении. А юноше, который у Марка после разговора с Иисусом тут же уходит прочь (10:22), у Луки приходится выслушивать вместе с учениками суровую проповедь Иисуса о богатстве (18:24). Что касается женского пола, то Лука ценит женщину, и в особенности ее вклад в миссию — однако не замужнюю женщину. Он хвалит вдову, которая семь лет была замужем и затем до преклонных годов оставалась вдовой. Или она была замужем лишь семь дней? Сирийский писец, который настаивает на таком прочтении, возможно, преувеличивает; однако он понимает смысл эпизода (*Лк.* 2:36). Там, где Иисус (чуть было не сказал: по обычаю киников) настоятельно подчеркивает, что существуют более высокие обязательства, чем обязательства перед родственниками, Лука вставляет еще и жену. «Нет никого из оставивших дом, или жену, или братьев, или родителей, или детей ради Царствия Божия, кто не обрел бы многократно во времени сем, и в будущем мире вечную жизнь»[120]. Здесь Лука обозначает отказ от жены как само собой разумеющийся; при этом жена упоминается в весьма значимом месте: сразу же вслед за «домом», который — как обобщающий символ всех земных обязательств — поставлен на первое место. Лука также выступает и за простую жизнь. Он охотно говорит о посте[121]. Это не противоречит тому, что однажды он хвалит вкус старого вина (5:39): это ведет начало от предания, которое мы находим теперь и в Евангелии Фомы[122]. Таковы свидетельства из третьего Евангелия. История апостолов, которая, без сомнения, написана тем же автором, продолжает это направление. Она написана в то время, когда давно уже было пережито то, что называлось общинным владением первого

---

[119] *Лк.* 12:33; 14:33.

[120] *Лк.* 18:29; ср.: *Мк.* 10:29; *Лк.* 14:26 является вторым случаем такого рода.

[121] Лишь Лука говорит о посте: *Лк.* 2:37; 18:12; *Деян.* 10:30 (?); 13:2; 14:23; 27:9.

[122] Leipoldt–Schenke. *Koptisch-Gnostische Schriften.* 1960. S. 17. Nr. 48.

христианского сообщества (прежнее состояние было издержано, а новое еще никто не потрудился создать). Однако Лука повествует об этом общинном владении с видимым воодушевлением. Ему даже удается создать представление, будто все христиане отдали свое имущество, и он намекает, что здесь осуществляются как ветхозаветные, так и греческие упования на будущее[123]. Кстати, Лука является первым, кто берет на себя смелость в краткой формуле определить понятие христианства. Он определяет его как слово о праведности, воздержании (ἐγκράτεια) и грядущем суде (*Деян.* 24:25).

То, что в конце апостольской эпохи, на исходе первого столетия, мы слышим уже вполне определенные аскетические требования, отнюдь не является для нас неожиданностью: в так называемых пастырских посланиях епископам, пресвитерам и диаконам вменяется в обязанность иметь только одну жену[124]. Это не является отрицанием полигамии. Хотя она и встречается нам время от времени в тогдашнем иудаизме, ее равным образом запрещают как римское право, так и проповедь Иисуса: посему моногамия не могла считаться специфической этикой духовного сословия, но была лишь требованием, предъявляемым ко всем христианам. Таким образом, здесь оспаривается не бигамия, но дигамия, т. е. повторное вступление в брак овдовевшего (или разведенного). Здесь находит свое отображение исконный древний обычай. Жена считается собственностью своего мужа. Если она умирает раньше него, она ожидает его в другом мире, чтобы после его смерти вновь с ним соединиться. В народной вере того времени можно найти наглядные примеры такого представления, и даже в Евангелиях (в вопросе саддукеев в *Мк.* 12:23, который они задают не всерьез, но лишь желая высмеять Иисуса). История Ирода и Мариам известна[125]. Глафире, одной из невесток Ирода, вскоре после ее третьей свадьбы является первый супруг (давно умерший) и бранит за то, что она забыла о нем: в будущем

---

[123] *Деян.* 2:44; 4:32 и 34.

[124] *1 Тим.* 3:2 и 12; *Тит.* 1:6. Ср. соответствующее требование ко вдовам: *1 Тим.* 5:9 (кроме того, *Лк.* 2:36).

[125] Иосиф. *Иудейские древности*, XV, 3, 6, § 69; менее отчетливо: *Иудейская война*, I, 22, 4, § 441.

мире она вновь будет принадлежать ему, первому супругу[126]. Из греков еще Павсаний знает, что испокон веку вдовы больше не выходили замуж (II. 21, 7). В народных обычаях отголоски таких воззрений можно встретить еще и поныне: супруги часто просят похоронить их в общей могиле. Требование в пастырских посланиях также первоначально имело отнюдь не аскетический смысл — напротив! Однако у первых христиан, тем не менее, вполне вероятно аскетическое понимание; Иисус отвергает продолжение брака после смерти (*Мк.* 12:18). А выражение «муж одной жены» впоследствии имеет еще долгую историю, которая всецело указывает в аскетическом направлении.

Запрет для предводителей общин на вступление во второй брак требует для своего проведения некоторого времени, однако он становится все жестче и суровее. В начале третьего столетия Ипполит Римский рассказывает следующее о своем сугубом противнике — тогдашнем епископе Каллисте Римском (217–222). По мнению Каллиста, никто не имел права судить епископа. Поэтому епископ мог позволить себе быть не только δίγαμος, но и τρίγαμος. По его мнению, паства должна была безропотно терпеть даже и в том случае, если бы епископ отпраздновал свадьбу еще и **после** своего возведения в сан[127]. Постепенно затем прокладывает себе путь и укрепляется воззрение, что епископ, если он женат, должен вести аскетический образ жизни. Однако Синезий Киренский, известный ученый, который в 410 г. избирается епископом, письменно выражает надежду на то, что у него еще родятся дети[128].

Временами можно наблюдать направление, которое запрещает второй брак также и мирянам. В пастырских посланиях все еще продолжает звучать: «которые помоложе [вдовы] пусть [вновь] выходят замуж, рожают детей, ведут хозяйство» и т. д. (*1 Тим.* 5:14). Однако Афинагор заявляет: «Второй брак есть всего лишь не что иное, как прелюбодеяние» (так в его *Греческой апологии*, 33, ок. 177). В качестве письменного доказательства служит известное изречение Иисуса о браке и разводе: Господь

[126] Иосиф. *Иудейская война*, II, 7, 4, § 114 ff.; *Иудейские древности*, XVII, 13, 4, § 349 ff.

[127] Ипполит. *Опровержение*, IX, 12, 21 f.

[128] Синезий, 105 (Brief).

запрещает «жениться повторно»; кто заключает второй брак, становится «тайным прелюбодеем»[129]. Несколько мягче суждение Тертуллиана в обеих книгах к своей жене (I. 1 и II. 1). В другом сочинении, однако, он (с надлежащей осторожностью) присоединяется к тому исконно-древнему взгляду, что жена принадлежит мужу также и за порогом смерти: «Как хочет женщина быть незамужней для другого мужчины, если она принадлежит своему мужу также и в будущем?»[130]

VII

Я едва ли способен дать подробное изображение аскетического направления в церкви второго и третьего столетий. Однако следует особо упомянуть некоторые характерные свидетельства.

Кинико-стоический постулат, который разрешает половое общение в браке лишь в том случае, если супруги захотят иметь ребенка, отвергается Павлом (*1 Кор.* 7:9). Однако мы находим этот постулат у св. мученика Иустина: «Мы с самого начала вступили в брак с одной единственной целью — растить детей». К нему присоединяется ряд позднейших церковных писателей[131].

Влияние греков при этом зримым образом сказывается в следующем. Поэт-киник Посидипп произносит слова, действующие своей краткостью: **«Дети — это бремя»**. Эта формула отчасти смягчена лишь тем, что он продолжает: «Однако жизнь без детей — искалеченная жизнь»[132]. Эпиктет говорит, что истинный киник, во всяком случае, не имеет нужды в детях, если он всерьез хочет посвятить себя своему божественному призванию[133].

---

[129] *Мк.* 10:11. Девиз Афинагора: εὐπρεπὴς μοιχεία θ μοιχὸς παρακεκαλυμμένος.

[130] *О единобрачии*, 9 f. (приведено 10 в конце). К вопросу о дигамии: H. Achelis. *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. I. 1922. S. 287.

[131] Иустин. *Первая апология*, 29, 1; Афинагор. *Прошение*, 33; Тертуллиан. *К своей жене*, I, 2; Минуций Феликс, 31, 5.

[132] J. Geffcken. *Kynika und Verwandten*. 1909. S. 7 f.

[133] III, 22, 71, 74, 77 ff.

Это те самые мысли, которые резко высказывал в церкви еще Тертуллиан. В Новом Завете лишь негромко звучит мысль о том, что о детях нелегко заботиться в скорбях последнего времени. Тертуллиан передает это настроение в гораздо более грубой форме, делая ее отчасти независимой от ожидания близкого конца. «О потомстве помышляет христианин, который не уверен в своем завтрашнем дне! Наследников желает себе служитель Божий, который сам лишил себя наследства в земной юдоли!.. Достаточным будет для совета оставаться вдовцом, в особенности у нас, уже одного этого неудобства, связанного с детьми (importunitas liberorum), иметь которых людей вынуждают законы, ибо никто из тех, кто обладает разумом, не пожелал бы себе детей добровольно» (quia sapiens quisque numquam libens filios desiderasset)[134].

Там, где господствуют такие мысли, не следует удивляться, если супружеская пара решается совершенно прекратить брачные отношения. Павел еще ничего не желает об этом знать (*1 Кор.* 7:5): он судит как еврей и как духовный окормитель, желающий уберечь от искушений. Дальше идет, прежде всего, книга Гермеса, относящаяся к первой половине второго столетия. Духовидец получает указание: «Возвести эти слова всем твоим детям и твоей жене, которая станет тебе сестрой»[135]. С этого момента мы нередко слышим, что супруги решаются вести аскетический образ жизни[136]. Духовные обручения по временам получают широкое распространение и даже приписываются апостолам (*1 Кор.* 9:5: вариант чтения ἀδελφὰς γυναῖκας и т. д.).

Как и в Коринфе, мы и в дальнейшем встречаем аскетов в общинах. Во время ок. 100 г. об этом свидетельствуют *Откровение* Иоанна (14:3) и так называемое первое послание Климента (38, 2; 48, 5), а немногим позднее Игнатий Антиохийский (Смирн. 13, 1 и т. д.). Аскетов прославляют. Духовидец Иоанн повествует о ста сорока четырех тысячах, искупленных от земли. «Они суть те, которые не осквернились женами, ибо они девственны. Они суть те, которые следуют за Агнцем, куда бы он ни шел» и т. д. Это вполне греческое убеждение: тот, кто отрекается, близок

[134] *Призыв к воздержанию*, 12.

[135] *Откровения*, II, 2, 3; ср. 3, 1 f.; также сюда следует отнести III, 6, 7.

[136] Примеры см.: H. Achelis. *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. II. 1912. S. 427.

к божеству. Игнатий приветствует девственниц и вдов, однако уже вынужден выступить против известных горделивых притязаний: «Если кто умел сохранить девственность, пусть остается так во славу плоти Господней, без прославления себя. Если он сам славит себя, значит погиб; и если уважаем более, нежели епископ, значит предан погибели»[137].

Для настроения широких кругов характерно то суждение о муже и жене, которое мы находим в *Деяниях Павла*, в особенности в наиболее читаемых из них — *Деяниях Павла и Феклы*, чьим автором является малоазиатский пресвитер около 180 г. Здесь уже бросается в глаза то, что понятие христианства определяется сходным образом с тем, как его определяет Лука: «Слово Бога о воздержании и воскресении»[138]. Еще более поучительно то, что обетования блаженства в Нагорной проповеди переводятся в аскетическое русло. Наряду со словами, воспроизведенными точно, встречаются и текстовые изменения. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. Блаженны сохранившие девство плоти, ибо они будут храмом Божиим» (подлинные слова Павла объявляют каждого христианина храмом Бога: *1 Кор.* 3:16). «Блаженны воздержные (ἐγκρατεῖς), ибо услышат глаголы Божии. Блаженны отрекшиеся от мира (ἀποταξάμενοι, как в *Лк.* 14:33), ибо обретут благоволение Божье. Блаженны имеющие жен как не имеющие, ибо они унаследуют Бога». Последнее у Павла является лишь преходящим настроением (*1 Кор.* 7:29). Однако мы ничего не можем отнять от слов нашего пресвитера. Он говорит о Павле следующее: «Он лишает молодых мужчин жен, и девственниц оставляет без мужей, говоря: иначе не будет вам воскресения, если только не пребудете девственны и не сохраните плоть от осквернения»[139]. В других, более поздних историях

[137] Игнатий Смирнский, 13, 1; *К Поликарпу*, 5, 2 и т. д.

[138] 5, ст. 238 f. (Lipsius); ср.: 9, ст. 242 и *AG*, 24, 25.

[139] Деяния Павла и Феклы, 12 ст. 244. По поводу духовно-исторического места деяний Павла ср.: J. Geffcken. *Kynika und Verwandtes*. 1909. S. 44, примеч.: «Сравните то, что говорят деяния Павла и Феклы о восхищении девушки апостолом, о попытке Павла предостеречь ее от опасностей совместной жизни (7 ff.; 25), с тем, что говорит Кратет Гиппархии (Диоген Лаэртский, VI, 96)». Дальнейшие свидетельства эпохи: Иустин. *Первая апология*, 15, 6; 29, 1; Афинагор. *Прошение*, 33; Минуций Феликс, 31, 5.

апостолов слышатся вполне сходные тона. Здесь мы можем даже проникнуться представлением, что государство преследовало христиан по той причине, что проповедь апостолов имела бракоразрушающее действие.

Находит свое выражение и другая сторона христианской аскезы — ее равнодушие к земному обладанию. Лукиан Самосатский говорит о верующих: «Они в равной мере презирают все вещи и владеют ими совместно» (κοινὰ ἡγοῦνται). Возможно, этот последний оборот может пояснить, почему именно здесь принимает участие Лукиан; эти слова напоминают о Пифагоре и, по-видимому, должны о нем напоминать. Правда, несмотря на это, Лукиан считает христиан необразованными[140]. По существу, однако, он прав, когда подчеркивает, что христиане готовы на любое отречение. Еще Павел говорит: «Если я раздам все имущество мое и тело мое отдам на сожжение (чтобы дать выжечь на себе рабское клеймо и продать себя), но не имею любви, то нет мне в том никакой пользы». Апостол не ценит такого единичного подвига любви; для него более ценна любовь в домашнем одеянии, которая проявляется не единожды, но вновь и вновь, в повседневности. Однако апостол предполагает, что христиане порой решаются и на великие отречения. Об этом хорошо знает Лукиан[141].

Около 200 г. христианство уже стоит на пути к тому, чтобы сделаться сообществом аскетов. Безусловно, в этом же направлении оказывают свое влияние и многочисленные аутсайдеры церкви, гностики и монтанисты[142]. Дальше всего в этом направлении продвинулось **сирийское** христианство. Возможно, дело здесь в том, что в дохристианской религии сирийцев господствует сильная чувственность, что и вызывает теперь к жизни движение противоположной направленности. **Афраат**, «сирийский мудрец», пишет около 340 г. по-сирийски для сирийских христиан: «Трубадуры, герольды церкви, пусть возглашают и предостерегают весь завет Божий, прежде нежели произойдет обряд крещения — я говорю о тех, которые посвятили себя девственности и святости,

---

[140] *О смерти Перегрина*, 13.

[141] *1 Кор.* 13:3 и 13:4. Наиболее древнее толкование («свое тело отдать на сожжение» = продать себя и получить на тело рабское клеймо): *1 Клим.* 55, 2.

[142] Наиболее раннее свидетельство: *1 Тим.* 4:3.

святых юношей и девственниц — их пусть предостерегут герольды. И пусть они говорят так: тот, чье сердце прилежит брачному чертогу, должен жениться перед крещением, дабы ему не пасть в битве и не быть сраженным. Кто боится такого исхода битвы, тот пусть обратится вспять, дабы ему не терзать сердце своего брата, как свое собственное. Точно так же тот, кто любит свое имущество, должен покинуть ряды сражающихся, чтобы ему не задуматься о своих владениях, когда битва станет жаркой, не обратиться в бегство и не покрыть себя позором». Это означает: кто еще не крещен, не будет осужден, если захочет жениться. Пусть женится; однако он не сможет после этого стать призванным к Таинству.

За этим обычаем стоит особая форма религиозности. Аскет, соблюдающий все обеты, носит в сирийском языке название, которое полностью соответствует греческому μοναχός в его первоначальном значении. Оба слова означают прежде всего «единственный в своем роде»; сирийское выражение употребляется даже по отношению к Иисусу Христу[143]. В дионисийской религии Бог носит имя Вакха; его верующие зовут себя *bakchoi* и *bakchai*, ибо в них обитает Бог. Тот же самый путь к мистике проходит в нашем случае сообщество аскетов. Мы слышим у противника христианства Порфирия (в третьем столетии), будто христианские аскеты утверждают, что «исполнены Духа Святого так же, как Матерь Божия»[144]. Подобное же словоупотребление можно найти в сохранившемся коптском Евангелии Фомы. Здесь в трех местах употреблено греческое слово μοναχός для обозначения аскета высшей ступени[145]. Таким образом, за тем обычаем и воззрением, о которых свидетельствует нам Афраат, стоит весьма осознанная религиозность.

Однако направление держится недолго; и в Сирии оно также угасает вскоре после Афраата. Возможно, верующие отказываются следовать за предводителями, большинство которых выказывают видимое прилежание к аскезе. Возможно, важен и тот факт,

---

[143] Я использую самую важную работу Альфреда Адама: *Журнал Истории Церкви*. LXV. 1953/4. S. 29 ff.; точнее *Goetting. Gel. Anz.* 1960. S. 137ff.; особенно S. 141.

[144] S. 60, Гарнак по Макарию Магнесийскому.

[145] Стих 16, 50, 76 (Leipoldt); возможно, также и 3.

что нетерпимые представители аскетизма удивляют и шокируют различными странностями[146]. В любом случае, мы почти имеем право сказать: существует своего рода **движение в противовес** аскетическому. О нем почти ничего не слышно — это было бы несвоевременно. Однако литургически оно укоренено чуть ли не с самого начала.

Игнатий пишет Поликарпу: «Брачующимся надлежит соединяться с позволения епископа, дабы брак был для угождения Господу, а не чувственной страсти: все да происходит к чести Бога!» Здесь брак не считается богопротивным, но, напротив, высоко почитается. Тот, кто хорошо и наглядно представит себе все обстоятельства, вынужден будет мыслить себе более, нежели простое «да» или «нет» епископа либо его подпись. Разрешение, наверняка, связано с благословением. Действительно, руковозложение засвидетельствовано Климентом Александрийским, а также Тертуллианом[147].

Епископ может отказать в согласии на бракосочетание по аскетическим основаниям. Во второй половине второго столетия действующим епископом является Дионисий Коринфский. Ему приходится писать послание к христианам Кнососа и Креты, о содержании которого, к сожалению, мы располагаем лишь общими указаниями Евсевия. «Он увещевает епископа общины, Пинта, не навязывать братьям тяжелое бремя, связанное с хранением девственности, но иметь в виду немощь большинства (братий)». Итак, против переборов в аскезе выступает влиятельный христианский представитель метрополии, епископ, чья официальная резиденция известна своим апостольским основанием[148].

Христианские аскеты, таким образом, побеждают отнюдь не по всему фронту; однако и отступают они неохотно. Мы можем

[146] H. Achelis. *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.* I. S. 153 ff.

[147] Игнатий. *Поликарпу,* 5, 2; ср. *Учение Двенадцати Апостолов,* 11, 11 (иначе в 6, 2); на эту же тему: А. Гарнак. *Тексты и Исследования.* II. 1. 1884, текст на S. 44 со ссылкой на *Еф.* 5:32 и *2 Клим.* 14. Далее: Климент Александрийский. *Воспитатель,* III, 11, 63, 1 (I, S. 271, Staehlin); Тертуллиан. *О целомудрии,* 4; *К своей жене,* II, 8 (9).

[148] Евсевий. *История Церкви,* IV. 23, 7; там же 8-й поучительный ответ Пинта. Церковному устроению Ипполита известны «девственницы» в общине, однако он хранит по отношению к ним известную сдержанность: ст. 9 (Till—Leipoldt).

убедиться в этом, хотя бы наблюдая за тем, как теперь постепенно созревает для обсуждения вопрос, бегло обозначенный еще в коринфской общине Павла: **обязан ли аскет следовать аскезе пожизненно** (например, посредством данного обета)? Это соображение у философов, если оно вообще встречается, едва ли выражено значительно сильнее. В церкви оно обретает значение, поскольку связывается с представлением о суде после смерти. Апостол Павел оспаривает вечность обязательства (*1 Кор.* 7:27 и т. д.): аскет может в любое время вернуться к мирской жизни. Более того, сомнительным является и то, должен ли он при этом вообще ссылаться на какую бы то ни было причину (например, что он еще не готов вести аскетический образ жизни). Дальше идет автор пастырских посланий, уже касаясь вопроса о вдовах; он пытается воспрепятствовать тому, чтобы имеющие церковное служение вдовы становились неверны ему, выйдя замуж[149]. Тем самым становится внятным соображение, которое касается лишь церковных служащих в строгом смысле. Киприан, пожалуй, первым говорит о том, что для всех аскетов существует обязательство нерушимо и неизменно соблюдать свой образ жизни. Он говорит о «членах, которые посвящены Христу, которые преданы ему в непорочной добродетели и вечной чести воздержания»[150]. Таким образом, слово «вечный» с определенностью отнесено к решимости вести воздержный образ жизни; Христос не должен утратить ни одного из своих членов[151]. Соответствующую церковно-правовую формулировку впервые создают Эльвирские отцы. Они постановляют: «Посвященные Богу девственницы, которые нарушили обет девственности и стали служить похоти, не должны и на смертном ложе причащаться Святых Даров, если

---

[149] *1 Тим.* 5:9.

[150] *Письма*, 62, 3, ст. 699 (Hartel). Поводом к высказыванию этой мысли служит ее противоположность: *Quantus vero communis omnibus nobis maeror atque cruciatus est de periculo virginum quae illic tenentur, pro quibus non tantum libertatis sed et pudoris iactura plangenda est nec tam vincula barbarorum quam lenonum et lupanarium stupra deflenda sunt, ne membra Christo dicata et ad aeternum continentiae honorem pudica virtute devota insultantium libidinis contagione foedentur?* Ср.: Киприан. *О поведении девственниц*, 20, ст. 201 (Hartel).

[151] Понятие «член Христов» имеет здесь более узкий смысл, чем у Павла (подобно понятию «храм Божий» выше, ст. 41.).

они не поняли, как согрешили» (следует, видимо, читать: если они не покаялись)[152]. Решение отречься от мира считается здесь торжественным обещанием перед Богом, имеющим вечную силу (*virgines, quae se deo dicaverunt*). Возможно, на заднем плане здесь находится образ, который отнюдь не является всего лишь подобием: женщины-аскеты суть невесты Христовы; и если земной обрученный обязывается к верности, то кольми паче невеста в духе. Однако Эльвирский свод предпочитает пользоваться ветхозаветным словоупотреблением, чтобы сделать это более наглядным: он напоминает о заключении Завета между Богом и людьми (*si pactum perdiderint virginitatis*). Безусловно, невозможно сказать наверняка, в какой мере суждение Эльвиры соответствует совокупному церковному сознанию. Среди постановлений собрания можно встретить такое: «Всем епископам, священникам и диаконам, [то есть] всему клиру, состоящему в служении, вменить в обязанность, чтобы они не имели общения со своими супругами и не рождали детей; кто же ослушается, тот да будет исключен из клира и лишен чести служения»[153]. Тем самым, как показывает случай с Синезием, Эльвира предвосхищает позднейшее развитие. Во всяком случае, именно здесь появляется выражение, почтительно называющее аскетов словом, которое обычно относится только к Богоматери; их называют «приснодевами» (ἀεὶ παρθένος)[154]. Это нечто большее, чем случайное совпадение звучания. В учении о чудесном рождении Иисуса, которое Лука особенно подчеркивает, видимо, изначально заключена частичка аскетического учения; чем более крепнет аскетическое умонастроение, тем сильнее подчеркивается соответствующая черта в облике Марии. Матерь Иисуса становится прообразом для каждого, кто отрекается от мира. Так что, когда безбрачные христиане уподобляют себя Марии, это имеет весьма глубокий смысл.

---

[152] Эльвирский канон 13. Слова *non intelligentes quid admiserint* вызывают у меня сомнение. Позднее ср.: Василий. *Правила, пространно изложенные*, 14 (II, ст. 355, Garnier). Недостойные исторгаются: Василий. *Наказания*, ст. 527с, § 8.

[153] Эльвирский канон 13.

[154] Еще при Пахомии употребительно по отношению к монахиням.

VIII

К аскетам, живущим в общинах, присоединяются, начиная приблизительно с 200 г., отшельники. Поначалу их лишь совсем немного. Их множественный ряд начинается для нас некоторое время спустя после Перегрина Протея.

Начала христианского отшельнического движения лежат во мраке неизвестности. Высказывание Иринея Лионского, которое здесь используется, невозможно подвергнуть точному истолкованию[155]. Первый христианский отшельник, которого можно упомянуть, это епископ Наркис Иерусалимский, живший во время Каракаллы (211–217). На него клевещут. Он не может этого вынести, и жизнь становится противна ему. «Поскольку же он давно ценит философский образ жизни, он спасается бегством от всего церковного народа, укрывается в уединенных местах (ἐν ἐρημίαις) и живет там много лет. Примечательна та само собой разумеющаяся естественность, с которой христианское отшельничество выводится из философического прообраза[156].

Несколько иной характер имеет случай, относящийся приблизительно к 250 г. Римский епископ Корнелий (ум. 253) рассказывает о своем сопернике Новациане следующее. «По причине своей трусости и любви к жизни он отрекся во времена гонения от своего священнического звания. Его навестили диаконы и попросили его выйти из хижины (οἰκίσκος), в которой он затворился: они попросили его помочь братии, насколько священник должен и может помочь братии, над которой нависла опасность и которая нуждаются в поддержке. Однако он был далек от того, чтобы поддаться на уговоры диаконов. Он отвернулся в гневе и ушел: он не желает больше быть священником, он возлюбил иную философию». Нельзя сказать с уверенностью, действительно ли это повествование справедливо по отношению к Новациану. Однако достоверно известно, что Новациан ведет уединенную жизнь

[155] Elenchos, IV, 30, 3; K. Heussi, S. 71 ff. (здесь S. 70, Anm. 2, также кое-что о смутном образе Павла Фивейского).

[156] Евсевий. *Церковная история.* VI, 9, 6 (даты – 8, 7); Heussi, S. 74 f.

в хижине. И вновь тихая уединенность отсылает нас здесь к своему философическому прообразу[157].

Наркис и Новациан, вероятно, не являются единственными христианскими отшельниками; однако не они открывают собою отшельническое движение. Для этого время пока еще не приспело — оно приходит лишь к началу четвертого столетия. Возможно, при этом значительную роль играет то воздействие на сознание, которое было оказано великим гонением на христиан при Диоклетиане; может быть, немаловажным является также и начинающееся обмирщение церкви. Большое значение может иметь также хозяйственное положение, которое становится все более неблагоприятным. Наркис, видимо, обладал всеми личными качествами, необходимыми для предводителя движения, однако само движение почему-то медлит появиться. Напротив, Антоний ок. 300 г. пробуждает неуемное воодушевление и ничем не остановимое стремление к отшельнической жизни.

Антоний Коматский (ум. ок. 356) является в этом отношении поразительным примером[158]. Он копт, несмотря на свое латинское имя. По-гречески он не понимает; когда он говорит с греками, не знающими египетского, ему помогает переводчик[159]. Антоний даже не учится читать и писать[160]. При этом он происходит от состоятельных родителей; едва ли они испытывали нехватку средств для того, чтобы отдать сына в школу. Однако он «не выносит» образования; он вообще не поддерживает идею обучения и предпочитает находиться один, т. е. еще ребенком выказывает склонность к уединению[161]. Греческое влияние в таких обстоятельствах может пробиться к Антонию лишь окольными путями.

---

[157] Корнелий у Евсевия, *История Церкви*, VI, 43, 16; A. Harnack. *Herzog-Hauck*. XIV, 1904. S. 231; F. J. Doelge. *Antike und Christentum*. VI. 1. 1940. S. 61 ff. Руфин переводит οἰκίσκος как *cellula*. Пример Новациана показывает, что отшельничество лишь крепнет в результате преследований (ср.: Созомен. *История Церкви*, I, 12).

[158] Главный источник: Афанасий Александрийский. *Житие Антония*.

[159] *Житие Антония*, 72, 849c; 74, 850c; 77, 852c.

[160] *Житие Антония*. 72, нач. 849b; 73, 850a; 78, 853c; 81, 856a; неясным является 25, 816a; однако 3, конец 797c, полностью согласуется с общей картиной.

[161] *Житие Антония*, 1, 795a.

Если его, тем не менее, все же охватывают настроения, склоняющие к «философской» жизни, то очевидно, что такие настроения должны были быть очень сильны в его окружении.

Последние импульсы юный Антоний получает благодаря знакомству с Новым Заветом. Чтение Писания за христианским богослужением производит на него сильное впечатление; возможно, именно потому, что он не умеет читать — чтение заменяет ему изустная речь; возможно, этому способствует и то, что для него, не умеющего читать самостоятельно, священные тексты большей частью являются совершенной новостью. Большое воздействие на Антония оказывают, прежде всего, истории апостолов, оставивших все ради своего служения; рассказы о первой общине, члены которой отказались от своего имущества; в особенности, однако, о богатом юноше, от которого требуется раздать все свое имущество нищим. Антоний встречается в Новом Завете с киническими и пифагорейским идеями; они явно носятся в воздухе в его время и захватывают его еще раньше, чем он слышит первые библейские слова. Следствием является то, что он (подобно Перегрину) дарит унаследованное имение жителям своей деревни, а движимое имущество распродает, с тем чтобы все отдать нищенствующим; таким образом он, по примеру киников, стремится лишь освободиться от бремени. Только небольшую часть он оставляет в угоду своей младшей сестре[162]. Однако когда он затем слышит во время богослужения о том, что не следует заботиться о дне завтрашнем, он раздает также и остаток состояния и определяет свою сестру к уже известным нам девственницам[163]. При этом характерно, что Антоний каждое слово Писания, которое он слышит на службе, прямо и непосредственно относит к своему настоящему положению — более или менее магическое восприятие священной книги. Однако такое отношение к ней является весьма распространенным. Высокообразованный Августин при своем так называемом «обращении» открывает послания Павла и убеждается в том, что текст, на котором открывается книга, как

[162] *Житие Антония*, 2, 795c–796b: ссылки на *Мк.* 10:28, *Деян.* 4:34, *Мф.* 19:21. Ср.: Лукиан. *О смерти Перегрина*, 15.

[163] *Житие Антония*, 3, 796bc со ссылками на *Мф.* 6:34. Дом, где обитают девственницы, носит название παρθενών.

бы адресуется к нему в его настоящем положении; он определенно ссылается при этом на «образ действий» Антония.[164]

В остальном Антонию самому приходится прокладывать себе дорогу. Сперва он присоединяется к одному старому аскету, который живет по соседству[165]. Позднее он уединяется в пустыне, что тянется между долиной Нила и Красным морем; он хочет практиковать аскезу по возможности более строгую; в особенности он избегает посетителей, которые ведомы всего лишь набожным любопытством[166]. В одном Антоний никак не следует прообразу многих греков, а именно — он никого не обременяет своим существованием, т. е. отвергает прошение милостыни. Из Нового Завета он узнает, что свое пропитание он должен зарабатывать[167]. Посему он разбивает себе сад, где сажает пшеницу и овощи, и помимо этого занимается плетением корзин[168]. Если смотреть в целом, Антоний совсем не производит впечатления монаха, делающего нечто новое или особенное. Однако он порождает целую бурю воодушевления: он далеко вокруг считается образцом религиозности, непревзойденным примером для подражания.

Этим он во многом обязан тому, что у него есть герольд, лучше которого вряд ли можно себе помыслить — Афанасий, архиепископ Александрийский. Безусловно, он довольно спорная личность, однако к его мнению прислушиваются. Афанасий лично знает Антония и сам говорит по-коптски. Однако, когда он описывает жизнь Антония, его повествование лишь отчасти можно считать историческим источником. Он рисует картину, которая, с его точки зрения, должна быть привлекательной. Ее герой — копт Антоний. Он говорит лишь по-коптски, не знает греческого и неблагосклонен к образованию вообще. Однако именно он осуществляет философский образ жизни на практике[169]. Многие

---

[164] Августин. *Исповедь*, VIII, 12, 29.

[165] *Житие Антония*, 3, 797ab.

[166] *Житие Антония*, 11, 805a; 49, начало 833ab.

[167] *Житие Антония*, 3, 797b; ср. *2 Фес.* 3:10. Христианские подвижницы просят милостыню: Порфирий, Nr. 58 (Harnack).

[168] *Житие Антония*, 50, 834b–d; 53, 836a.

[169] Афанасий смешивает между собой множество чисто греческих представлений; например, *Житие Антония*, 4, 797d — понятия τὸ ἀόργητον, φιλολογεῖν, καρτερία и т. д.

мыслящие люди понимали ценность этой жизни. Однако для них не было в полной мере ясно, что здесь необходимо нечто **совершить**. И тут пришел какой-то презренный копт и стал **действовать**. Всем надлежит брать с него пример. *Исповедь* Августина дает нам представление о действии слов Писания на расстоянии. Здесь нам дается воспоминание о годе 386-м: «Возник разговор о египетском монахе Антонии, чье имя у твоих слуг (служителей Божиих) в то время было в большом почитании, нам же, однако, до сего часа оставалось неизвестным... Мы подивились, когда услыхали о твоих столь доподлинно засвидетельствованных чудесах, которые так недавно, можно сказать, в наше время, произошли в истинной вере и в твоей кафолической церкви». С ним соседствует рассказ из Трира: благодаря описанию Афанасием жизни Антония молодые люди со своими невестами, недолго думая, решаются вести аскетический образ жизни. Августин суммирует свое впечатление: «Необученные (*indocti*) встают и одним движением завоевывают для себя небеса; мы же, с нашей ученостью, погрязли в делах плоти и крови»[170]. Это как раз именно тот результат, какого Афанасий пытался достичь у своих читателей.

К этому можно добавить и следующее. В хозяйственном отношении эта эпоха является **временем великой нужды**. В христианских письменных источниках об этом сказано лишь очень немного. Однако невозможно также вообще не упомянуть деревни, которые совершенно опустели. Отшельник живет очень скудной жизнью; однако он живет в покое. Афанасий в одном месте говорит об этом вскользь. «В горах лежат отшельнические пристанища (μοναστήρια), подобно шатрам, полным божественных хоров... Это, поистине, выглядит наподобие царства — царства боголюбия и праведности: здесь нет никого, кто делал бы или терпел бы неправду, здесь ничего не знают об отвратительных мздоимцах»[171].

[170] Августин. *Исповедь*, VIII, 6, 14 f.; 8, 19.

[171] *Житие Антония*, 44. Тавенниси во времена Пахомия — «пустая [необитаемая] деревня»: F. Halkin S.J. *Sancti Pachomii vitae Graecae*. Subsidia hagiographica, XIX. 1932. S. 8. Следует иметь в виду, что общественная критика тех времен была довольно оживленной. Я привожу проповедь Иоанна Златоуста: «Скажи мне, откуда у тебя твое богатство? Кому ты обязан им? А твой предшественник, кому обязан своим богатством он? Своему деду, говорит он, или своему отцу. Можешь ли ты теперь, зайдя далеко в родословном древе, предоставить доказательство того, что это

Появление Антония настолько своевременно, что он может похвалиться наличием даже языческих почитателей. Они видят в нем «человека Божия», посещают его, воздают ему почести, стремятся дотронуться до него, чтобы иметь часть от его благодати; они также имеют весьма вещественное представление о его божественности[172]. Исцеление с помощью аскезы не связано с определенным вероисповеданием. Синезий Киренский в своем трактате *О жизни по Диону* (10, 5) в то время, когда сам он еще не получил крещения, прославляет следующих героев духа: Амуса (вероятно, коптского отшельника Амуна), Зороастра, Гермеса (Трисмегиста), Антония (Коматского). Почти что к тайной вере тогдашнего человечества относится представление религиозного вождя в качестве отшельника: его принято находить в сообществе самых разных людей. Это то отношение, которое мы находим уже у Хэремона и терапевтов (см. выше).

На сирийской почве можно наблюдать возникновение и произрастание одной особенной аскетической ветви — святых-столпников. Этот тип живет в довольно примечательной исторической взаимосвязи. Некий род святых-столпников существует еще в сирийском язычестве. Во внешнем дворе храма в Иераполисе «стоят φαλλοί, установленные Дионисием; они имеют три сотни (?) саженей в высоту. На один из них дважды в год восходит человек, который и остается наверху в течение семи дней». «Большинство верят, что там, наверху, он общается с богами и молится

богатство добыто тобой честным путем? Едва ли ты можешь доказать это. Напротив, начало, корень твоего состояния лежит с необходимостью в какой-либо неправде. Почему? Потому что Бог от начала не создал одного богатым, а другого бедным; потому что он не делал исключения, одному показывая путь к богатым золотым сокровищам, а другому препятствуя разыскивать их, но всем оставил одну и ту же землю. Если она, таким образом, есть общее достояние, то почему же у тебя столько гуф ее, а у соседа твоего ни единого клочка?» «Не есть ли зло, если один владеет всем, если он один пользуется общим достоянием? Разве не есть земля и все, что на ней, собственность Бога? Если же наше достояние принадлежит одному Господу, то оно принадлежит также и нашим со-рабам. То, что принадлежит Господу, есть общее достояние». Здесь общинная собственность обозначена как форма хозяйствования, которая соответствует природе: стоическая мысль. В монастырях она находит свое воплощение (*Проповеди о 1 Тим.* 12:4, *PG*, 62, Sp. 562 f.)

[172] Афанасий Александрийский. *Житие Антония*, 70.

о благословении для всей Сирии; боги могут лучше расслышать его прошения, ибо он пребывает так близко к ним». В это время «приходит множество народа и приносит золото и серебро, также и медь. Они оставляют эти дары пред его глазами, называют свои имена и уходят прочь. Другой, дежурящий поблизости, выкрикивает имена наверх; стоящий наверху вслед за этим справляет молитву за каждого. Во время молитвы он ударяет в гонг, звучащий громко и резко». Этот святой-столпник не отрекается от мира; он взбирается на колонну с тем, чтобы временно приблизиться к божеству. Фоном здесь является народный взгляд на сущность Бога и молитвы[173].

Первый христианский святой-столпник (στυλίτης или κιονίτης), сириец Симеон (ум. 459/60), без всякого сомнения, знаком с обычаем Иераполиса. Он перенимает его: строит себе колонну, которая в конечном итоге достигает в высоту шестнадцати или восемнадцати метров. Однако он основывает новый обычай и придает ему новую форму: он живет на своем столпе длительное время. Повествование Феодорита (ум. после 457) не оставляет сомнений. С течением времени «посетители [Симеона] становятся бесчисленными, и все желают притронуться [к нему], дабы причаститься благодати от его кожаных одежд. Сперва Симеон приходит к мнению, что такой преизбыток почестей неуместен. Кроме того, он недоволен тем, что дело [т. е. прием посетителей] оказывается слишком многотрудным. И таким образом он решает, что для него будет гораздо лучше стоять на столпе». Помимо прочего, цель Симеона состоит в том, чтобы сделать свою жизнь насколько возможно неудобной. Воспоминание о языческих молитвенниках в Иераполисе, видимо, не оставляет Феодорита, когда он обосновывает стремление Симеона строить колонну все выше и выше. «Сперва он приказывает сделать ее шести локтей в высоту; затем двенадцати; затем двадцати двух; теперь же она идет вверх на тридцать шесть локтей; ибо он стремится взлететь к небу и освободиться от сей земной юдоли». Однако это всего лишь попутное замечание. Так или иначе, можно сказать: как и в случае с Хэремоном, греческое мышление и здесь принуждает восточный обычай к служению себе и преобразует его

[173] Лукиан (?). *Сирийская богиня*, 28 f.

внутренне[174]. Мы имеем здесь прекрасный пример того явления, которое мой почтенный учитель обозначил как гетерогония целей.

IX

Еще одного, последнего продвижения, достигает христианская аскеза в древнем мире, продвижения значительного и многообещающего — перехода от отшельничества к монастырю, где монахи живут бок о бок в согласии со строгим уставом.

И вновь решающее событие происходит с участием копта: **Пахомий** (ум. ок. 346), которого можно распознать как копта уже по одному лишь имени, учреждает первый монастырь в 320 г. в Тавенниси[175]. Он также испытывает на себе и известные влияния со стороны — тем более, что он, в противоположность Антонию, может похвалиться некоторой образованностью. Он даже требует,

---

[174] Феодорит. *История боголюбцев*, 26, 12; лучший текст у Ханса Литцмана: Texte und Untersuchungen, XXXII, 4. 1908. S. 8. — A. Voobus (*History of Ascetism in the Syrian Orient*. I. Louvain, 1958) пытается вывести христианскую аскезу, по меньшей мере в Сирии, из манихейства, претерпевшего буддистское влияние. Это воззрение отвергается А. Адамом на вполне достаточных основаниях: в его основе лежит ошибочное понимание манихейской аскезы (Геттинген. *Уч. Зап.* 1960. С. 129 ff.).

[175] Основной источник (хотя и переработанный) — *Устав Пахомия*: *Pachomiana Latina*. Ed. Dom A. Boon. Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, VII. 1932. Наиболее древнюю редакцию (может быть, и вообще первоначальную?) представляют собой саидские фрагменты; вслед за ними идут греческие; целиком сохранилась лишь латинская редакция Иеронима, могущая относиться, пожалуй, к 404 г., которая оказывает воздействие на устав Бенидиктинского монастыря. Легенды о жизни Пахомия издал Ф. Халкин на греческом языке в 1932 г., а Л. Т. Лефорт на коптском в 1932/33 гг. Спорным является вопрос о том, какая редакция является более древней. Греческие влияния несколько меньше, чем это имеет место у Антония, однако нельзя сказать, что они отсутствуют совершенно. Так, например, о смерти отшельника Паламона рассказывается: «Он покрыл себя, как подобает [монаху], и отошел»; ср.: Еврипид. *Гекуба*, 568 ff.: Поликсена умирает в благородной позе и т. д. Я готовлю более пространное исследование о Пахомии и поэтому даю лишь наиболее важные примеры.

чтобы все его монахи либо могли читать, либо учились (брат *etiam nolens legere compelletur*)[176]. Нам доподлинно известно, что Пахомий весьма красноречив. От своих монахов он требует того же; они не должны полагаться на свою память, но должны прилежно прибегать к Библии. Похоже, что монахи читают ее в коптском (саидском) переводе. Там, где Пахомий упоминает отдельные буквы, нам встречаются уже демотические дополнительные символы, которыми копты обогатили греческий алфавит[177]. Благоговейное отношение к письменному слову является характерной национальной особенностью египтян: они гордятся своей письменностью, однако обычно не заходят настолько далеко, чтобы требовать от широкой общественности учиться чтению.

Пахомий не обладает греческим чувством прекрасного. Церковь, которую он выстраивает, кажется ему чрезмерно роскошной; он приказывает привязать к колоннам канаты и перекосить ее правильные формы. Равным образом Пахомий отвергает и чувство природы, которое свойственно позднейшему греческому периоду. В наиболее жизнерадостной части Нагорной проповеди мы слышим притчу о беззаботности птиц небесных (т. е. птиц, живущих на свободе). Для Пахомия эти птицы олицетворяют собой дурных людей: они живут хищением[178].

Тем не менее, невозможно понять Пахомия в его своеобразии, не выводя его, в той или иной мере, из греческого духа. До него существовали отшельники, а также отшельники, живущие в скитах; однако эти скиты никогда не были сплочены строгими уставами — хотя бы уже потому, что для населявших их монахов одиночество было главным, что они стремились сохранить. Пахомий осознает греческую мысль: человек есть ζῷον πολιτικόν. Отсюда происходят некоторые сомнения и возражения против отшельничества. Они становятся зримыми, например, в утверждении Августина о том, что многие отшельники не имеют у себя Святого Писания; он утешается тем, что они все же наверняка обладают верой, надеждой и любовью, *itaque multi per haec tria etiam in*

[176] *Устав Пахомия*, ст. 50.

[177] *Устав Пахомия*, ст. 49. Согласно жизнеописанию, Пахомий (по меньшей мере, первоначально) знает лишь коптский.

[178] Халкин, ст. 157f.; *Устав Пахомия*, ст. 83 к *Мф*. 6:26 и *Лк*. 12:24.

solitudine sine codicibus vivunt[179]. Итак, Пахомий решается (как позднее множество греков) на общинную жизнь в монастыре в духе пифагорейцев, чему на тот момент уже существовал пример ессеев.

С этим, как у пифагорейцев, так и у ессеев, связано таинство, означающее утверждение в вере. Новичок не сразу становится полноправным членом, но сперва проходит время испытания: прежде чем он получит право жить со своими старшими товарищами, он должен многому научиться[180]. В течение срока испытания старшие в первую очередь хотят убедиться в том, что новичок действительно «обратился», ибо приход в монастырь рассматривается как переход к новой жизни в вере, почти что к новой религии[181].

Это целесообразный обычай. Однако одно при этом особенно важно. Совместная общинная жизнь лишь тогда может быть возможна и осмысленна, если ей не угрожают никакие внешние трудности. Никто здесь не предъявляет чрезмерных требований; должны быть обеспечены простейшие повседневные нужды. И здесь я восхищаюсь Пахомием. Этот неопытный человек (по-видимому, сын крестьянина) выказывает себя как прирожденный хозяйственник. Он верно планирует, верно организует, приучает братьев не только к молитве и чтению Писания, но и к работе (либо он знает, кого использовать в качестве руководителя хозяйством и без всякой зависти ставит его на высокий пост). В любом случае ему приходится требовать **послушания**.

---

[179] *О христианской науке*, I, 40.

[180] *Устав Пахомия*, ст. 25, § 49: Новичок несколько дней ожидает перед входом, учит на память *Отче наш* и псалмы, подвергается испытанию. *История* Палладия говорит о сроке в три года, установленном для новичка (такой же срок у ессеев). Позднее: Василий, *Правила, пространно написанные*, 10, 352c и т. д.

[181] По поводу указанного понятия «обращения» ср.: *Житие Пахомия*; Палладий, 61, понимает *1 Кор.* 7:16 (σώσεις) в смысле обращения к аскезе; точно так же у Серонтия в *Житие Мелании*, 4. Еще Понтий (*Житие Киприана*, 2, 1 f.) принципиально не говорит ничего о жизни Киприана до его обращения: *hominis dei facta non debent aliunde numerari nisi ex quo deo natus est*. Киприан как неофит также «раздает свое состояние многочисленным нуждающимся, с тем чтобы дать им возможность вести беззаботную жизнь» (Понтий, 2, 7).

Это понятие у отшельников (также и у живущих в скитах) играет весьма незначительную роль. Здесь, в христианской аскетике, оно впервые получает серьезное значение (у ессеев по необходимости существует нечто подобное, однако оно не столь явно выражено).

Наряду с давлением фактов [внешней жизни] Пахомию помогает множество обстоятельств. Во-первых, у него есть один (правда, внешний) прообраз. Многие египетские храмы располагают весьма большими хозяйственными пристройками, наверняка, еще при жизни Пахомия: Пахомий знает об этом и извлекает из этого уроки, ведь он родился и вырос язычником. (Я предполагаю, что всецело хозяйственные, не связанные с церковными иерархическими обозначениями, названия низших монастырских послушаний происходят от этих языческих учреждений: *pmnhei* — «привратник, дворник» — «настоятель отдельно стоящего дома»; *pmnpan* — «человек имени», несколько менее высокий пост. В любом случае мы можем в связи с этим измерить вклад, который вносят монастыри в снабжение населения самыми необходимыми товарами[182].)

Пахомий тем более имеет в виду языческий прообраз, что он человек фактов и реальности, каких нередко можно встретить в Египте. Он избегает экстравагантных требований иных

[182] К работникам в мастерских при храме, вероятно, относятся те верующие, которые недавно стали известны нам из демотических папирусов эпохи Птолемеев (2-е столетие) в храмах Файюма (С. Моренц. *Theol. LZ.* 1949. S. 423 ff.). Речь идет о людях, которые сами посвятили себя храму с целью служения тому или иному богу. Они особенно строго соблюдают свое затворничество. Правда, их движущим мотивом совсем не является аскеза: в храме они ищут (чисто египетская черта!) защиты от злых духов и даже платят за это мзду священникам. Это, в известной мере, предшественники христианской монастырской братии. Однако я не склонен излишне подчеркивать эту взаимосвязь. Иначе следовало бы предположить, что Пахомий при выборе места для монастыря искал ту или иную определенную церковь; об этом, однако, ничего не известно; не очень вероятно, чтобы, например, церковь покинутой деревни Тавенниси пользовалась каким-то особенным почитанием. Кроме того, древнехристианские аскеты часто селятся даже в местах, пользующихся дурной славой, где особенно свирепствуют нечистые духи (*Leipoldt J.* Von Epidauros bis Lourdes. 1957. S. 37).

отшельников. Правда, о самом себе он весьма высокого мнения. «Он имеет привычку простирать руки и не позволять себе опускать их; напротив, он разводит их как можно более широко, словно будучи распят на кресте, и таким образом доставляет мучение своей плоти», зачастую всю ночь напролет (привожу этот пример потому, что этот обычай продолжает жить в нынешней католической церкви)[183]. Очевидно, Пахомий считает своей обязанностью настоятеля совершать бóльшие подвиги, нежели братия. Однако он не позволяет братии соревноваться с ним. Он повсюду предостерегает от того, чтобы требовать от обитателей монастыря слишком многого (так же мыслит и его преемник Орсисий)[184]. Он даже может смириться до такой степени, что берет назад свое повеление, которое выглядит слишком уж суровым[185].

Здесь следует учесть и еще одно обстоятельство: Пахомий в своей языческой жизни некоторое время был солдатом[186]. Мы не знаем, как именно долго. Однако дух солдатской жизни продолжает жить в нем. Это находит свое выражение отчасти в мелочах, которые вызывают у нас улыбку. Он предписывает, на каком именно расстоянии друг от друга должны идти братья, направляясь куда-либо (скажем, на сельскохозяйственные работы). Он требует, чтобы монастырь и келья, к которой принадлежит тот или иной брат, были обозначены на его клобуке (клобук заменяет собой погоны и пояс, на котором носится оружие; монашеское одеяние превращается в униформу)[187]. Существенно более важным является то, что в армейской службе должно господствовать послушание — для обеспечения эффективного руководства множеством людей; и Пахомий также в весьма скором времени получает под свое начало тысячи людей. Возможно, армейское прошлое имеет и тот обычай, согласно которому никто из братьев не имеет права извинять другого, когда ему выговаривают за ту или

---

[183] Halkin, S. 10.

[184] *Устав Пахомия*, ст. 112.

[185] *Le Muséon*. LXX. 1957. P. 267 ff.

[186] Halkins, S. 3 f. Эту взаимосвязь уже подчеркивал мой досточтимый учитель Генрих Бемер (ок. 1900).

[187] *Устав Пахомия*, ст. 40.

иную провинность: ибо тем самым он лишь мешает воспитательной работе, *oboedientem transtulit ad superbiam* и т. д.[188]

Подобно Антонию, Пахомий тоже приобретает неслыханную народную любовь. Из цифр, характеризующих количество монастырского населения, которые мы можем слышать, возникает желание заключить, что Пахомий добился даже гораздо большего успеха[189]. Причина, вероятно, заключается отчасти в том, что здесь многие монахи имеют возможность сохранить свою мирскую профессию; и для этого теперь уже не нужно, чтобы разразилась какая-то особенная хозяйственная напасть! К Пахомию приходят и люди, которые никогда не видели денег[190]. В Египте это могли быть, судя по всему, лишь крестьяне и крестьянские дети. В какой бедности должна была протекать их жизнь! Для таких людей войти в монастырь означает обеспечить себе пожизненное пропитание. (Пахомий, однако, далек от того, чтобы планировать переворот в общественном устройстве; он иной раз отнимает детей у родителей[191], однако никогда не забирает у хозяев раба; любой, кто хочет войти в братство, проверяется на предмет того, может ли он располагать своим телом и жизнью, т. е. является ли он свободным или рабом[192]. Еще в канонах Халкидонского собора 451 г. мы можем прочесть: «Ни один раб не должен быть принят в монастырь против воли своего господина». Лишь вторая редакция бенедиктинского устава, в шестом столетии, вносит некоторое изменение: «Рожденный свободным не должен получать преимущества перед тем, кто пришел в монастырь из невольничьего сословия».)

---

[188] Там же, ст. 125 f. (Horsiese). Солдатские черты в монашестве Пахомия показывают, в какой именно мере здесь участвует его собственная личность. Уже именно поэтому приблизительно в одно время с ним живущий Мелитий не может рассматриваться как **первый** основатель монастыря.

[189] Иероним: *Устав Пахомия*, ст. 5 ff.

[190] Halkin, S. 40.

[191] Halkin, S. 20 ff.

[192] *Устав Пахомия*, ст. 25 и 174.

X

Я пытался показать, что раннехристианская аскеза существенным образом возникает из философского влияния. Еще среди греков и не-греков вне христианства начинает свое произрастание аскетический мир. Местами он захватывает в сферу своего влияния также и религии. Однако он держится в известных границах. Отсутствует такая власть, как церковная, которая заботилась бы о единообразии и сплачивала бы целое; равным образом и хозяйственное положение поначалу не благоприятствует аскезе. Благоприятным оно становится лишь приблизительно с 300 г. — ко времени, когда христианство по числу своих исповедников имеет уже огромное преимущество. Таким образом, мы по большей части хорошо осведомлены о христианской аскезе, однако можем утверждать и то, что равным образом распространяется и внехристианская аскеза. Целью аскетического образа жизни повсюду является обуздание плоти. Среди верующих часто встречается также стремление совершить нечто особенное ради чести Бога.

Сообщенные здесь факты склоняют к тому выводу, что раннехристианская аскеза напрямую происходит от греческого духа. Церковный историк Карл Хойсси в Йене издал в 1936 г. весьма содержательную и ценную книгу о возникновении монашества; однако он склонен все самые решающие моменты выводить из внутреннего развития самого христианства. Лично я не вижу для этого никакой возможности. Ибо в этом случае пришлось бы — по примеру того, как это сделал Эрик Петерсон в своем ученом труде о ранней церкви, иудаизме и гностицизме (1959) — нарисовать следующую картину: верующие желают как можно скорее приблизить Царствие Божие: «Покуда женщины рождают, правит смерть» (ст. 218). Поэтому, например, Афинагор в своем *Прошении* (32 f.) придает еще большую суровость заповеди Нагорной проповеди (*Мф.* 5:28 и т. д.). Однако при таком понимании нам придется пренебречь свидетельством о себе самих первых христиан, а тем самым — подавляющим большинством христианских высказываний, которые сюда относятся. Отдельная мысль выдвигается на первый план, мысль, которую я уже потому не желаю обобщать, что в древней церкви надежда на скорое

возвращение Иисуса быстро исчезает. Более верными кажутся мне указания и общие рассуждения Рихарда Рейтценштейна, которые необходимо лишь довести до логического завершения и соединить в общей картине. В этом смысле я и прошу понимать мое собственное изложение.

Неоднократно нам приходится слышать в воспоминаниях самих отшельников и монахов высказывания о том, что они ведут философскую жизнь. Подобного рода собственные воспоминания вполне могут содержать ошибки. Однако в нашем случае все говорит за то, что они достоверно передают истину. К тому же у нас есть возможность анализировать и сопоставлять факты в мышлении. По Клименту Александрийскому, философия есть «завет, διαθήκη, который Бог заключил с эллинами, подобно тому как в другой форме Он заключил его с иудеями, а в наисовершеннейшей форме через Христа — со всем человечеством»[193].

Можно привести еще множество примеров в пользу того, что между философией и ранней христианской аскезой существует тесная связь. Первоначальным языком аскетов везде и всюду является профессиональный язык греческих мыслителей. Это касается как общих выражений, подчеркивающих принципиальные моменты (например, ἐγκράτεια), так и обозначения тех или иных внешних вещей (например, μοναστήριον — «келья»). Равным образом из Греции происходит и часть образного языка, которым пользуются отшельники и монахи. Платоновское сравнение тела с темницей души имеет в церкви богатую историю, которая начинается еще в *Послании к Евреям* (13:3).

Афанасий изобразил смерть Антония и при этом сравнил ее со смертью Сократа (у Платона). Умирающий Антоний походит на человека, «который из чужого города возвращается на родину», он оканчивает свою жизнь «с ясным лицом»[194]. Не так стоически умирает Пахомий: он вспоминает о своей ответственности. Его душа обращается к телу, когда приближается его конец: «Горе мне, что я был привязан к тебе; из-за тебя я подпадаю

[193] Например: *Строматы*, VI, 5, 42, I (II S. Staehlin); M. Polenz в *Nachrichten der Akad. D. Wissenschafte zu Goettingen, Phil.-Hist. Kl.* 1943. № 3. S. 110.

[194] Афанасий Александрийский. *Житие Антония*, 19, 810d и 811ab со ссылкой на *1 Кор.* 15:51; ср.: *2 Кор.* 4:10f. и 6:9; *Рим.* 8:26; Смерть Антония: *Житие Антония*, 89, 862a; 91, 863c; 92, 864c.

осуждению». Эти слова, однако, соответствуют греческой цели, к которой Пахомий стремится вместе со своими монахами: «Они, будучи облечены плотью, ревнуют о житии бесплотных существ» (ангелов)[195].

Стоик в своей внутренней борьбе гордится тем, что являет собой зрелище для богов. Антоний перелицовывает эту мысль на христианский лад: «Господь не забыл его брани, но был ему во вспоможение...». Антоний ощущал помощь таинственного существа и вздыхал с облегчением, он ощущал ослабление своей боли; теперь он спросил свое видение: «Где ты был? Почему не пришел с самого начала, чтобы закончились мои мучения?» И голос отвечал ему: «Антоний, Я был здесь, однако медлил, чтобы увидеть, как ты сражаешься»[196].

Строго соблюдается обет бедности. Монахи Пахомия почти не имеют личной собственности: они не могут ни дарить, ни получать подарки, кроме самых необходимых предметов одежды. При этом ссылаются на Библию, на обычай первой общины, но также и на кинический постулат: обладание (следовательно, не только богатство) есть бремя. Иоанн Златоуст видит «в терпеливом Лазаре философа»[197].

Кинизму свойственно вытеснение родственных и дружеских чувств. Эту практику перенимают христианские отшельники: они почитают аскетической обязанностью оказывать любовь к ближнему равномерно каждому, насколько это возможно при «философской» жизни, однако при этом никому не отдавая предпочтения. Я упоминаю Вера Анкирского и его жену Боспорию: «Оба в такой мере обладают добродетелью веры и упования, что они не заботятся даже о собственных детях, но во всем помышляют лишь о будущей жизни». Пиор дает «обет, никогда более не искать встречи со своими родственниками»[198]. Пахомий лишь с большими ограничениями позволяет родственникам навещать монахов в монастыре или монахам принимать участие в похоронах родственников в миру. Василий берет на вооружение эти

[195] Halkin, S. 39 и предисловие Биоса.

[196] *Житие Антония*, 10, 804c; ср. *1 Кор.* 4:9.

[197] Geffke, S. 38; к Лазарю: Василий. *Правила, кратко изложенные*, 20, 484a.

[198] Палладий, 66 и 39.

принципы[199]. Кроме того, он стремится воспрепятствовать возникновению дружбы между членами монашеской общины, угрожая наказанием временного исключения[200].

Для нашего сюжета в целом весьма поучительна именно та область, где греки не занимают никакой единой позиции и точно так же не имеют ее христиане. Чувство стыда киники считают искусственным и бесполезным: оно зачастую грубо оскорбляется в целях человеческого назидания. Диоген открыто совершает все отправления, так же как дела Деметры и Афродиты. Бродячий оратор Дион Прузский иной раз выступает перед своей аудиторией обнаженным[201]. Среди христиан есть путешествующий аскет Сарапион. Он с самого начала представляет собой явление в большей мере киническое, нежели христианское. Этот человек предлагает в Риме одной христианской девственнице: «Сними, как и я, твои одежды, возложи их себе на плечо и следуй за мной по городу!» Она отказывается. Тогда он не выдерживает: «Ты просто не хочешь, чтобы тебя сочли ненормальной!» Христианский хронист Палладий (37) не видит в этой истории ничего безнравственного и соблазнительного: он «причесывает» ее как факт воспитания смирения. Такие аскеты будут оставаться в меньшинстве, однако поначалу их терпят. Гораздо чаще мы наблюдаем чрезмерно обостренное чувство стыда, как у Плотина. Более чем за два тысячелетия до Антония и Пахомия египетский визирь Птахотеп написал книгу приличий (возможно, она лишь приписывается ему, в действительности же написана еще в третьем тысячелетии). Птахотеп советует никогда не смотреть за едой на тарелку соседа: «Не смотри на то, что лежит перед ним, но лишь на то, что лежит перед тобой»[202]. Это, похоже, становится добрым обычаем у благовоспитанных египтян. Пахомий перенимает обычай в первоначальном смысле: нескромности и зависти следует избегать. Однако Антоний уже переводит его в аскетическое русло: он стыдится того, что он должен заботиться о своем

---

[199] *Устав Пахомия*, ст. 29.

[200] Василий. *Аскетическая проповедь*, 2, 325d–e.

[201] Диоген Лаэртский, VI, 69; о Дионе: W. Schmied в *Pauli-Wissowa*. V. 1905. Sp. 853.

[202] А. Эрманн. *Литература Египтян*. 1923. С. 89; Z. Zaba. *Les maximes de Ptahhotep*. Prag., 1956. S. 75 f., 119 ff.

теле, поэтому не хочет, чтобы на него смотрели за трапезой. Он также не хочет, чтобы его видели обнаженным. Однако здесь более поучительна другая история. Двум аскетам необходимо перейти через реку. Они условливаются сделать это на далеком расстоянии друг от друга: сквозь мокрые одежды проглядывают телесные формы, и ни один не должен видеть их у другого. Один пересекает реку вброд. Другой не решается войти в воду: он не хочет видеть себя обнаженным и собственными глазами. Тогда Бог совершает ради него чудо милосердия и в одно мгновение переносит его над водой: он выходит на другой берег совершенно сухим. Разница между греческими мыслителями повторяется[203], таким образом, и в христианстве — еще одно доказательство существующей связи.

Наконец, я напоминаю о том, что длительный пост, да еще усугубленный иными аскетическими упражнениями, часто приводит к необычайным душевным переживаниям. Плотин в 263–268 гг., когда рядом с ним находится Порфирий, четырежды переживает экстатическое соединение с высшим существом, Порфирий — однажды, в возрасте 68 лет[204]. Христианские аскеты дают богатый материал для парапсихологии. При этом содержание их переживаний лишь отчасти разнится от подобных же переживаний в язычестве. Переживание небесного путешествия не связано ни с какой определенной религией. Мы находим его у апостола Павла (*2 Кор.* 12:2), у равви Акиба и трех других раввинов[205], в греко-египетских волшебных папирусах[206], а также у Антония: «Он стоял и видел, как будто он вышел из своего тела и в сопровождении нескольких существ поднимается в воздух»; правда, затем он встречается с препятствиями[207]. В других случаях Антоний наблюдает в своих видениях небесное путешествие другой души, которая покидает умирающее тело[208]. Пахомия в его

[203] Афанасий Александрийский. *Житие Антония*, 60, 841d и 842a–b.

[204] Порфирий. *Жизнь Плотина*, 23.

[205] Bab. Chagiga, 14b–16a (Baraitha); J. Leipoldt: *Angelos-Beiheft*. II. 1927. S. 9 f.

[206] K. Preisendanz. *Papyri Graecae magicae*. I. 1928. S. 89 ff.; A. Dieterich. *Eine Mithras-Liturgie*. 1910.

[207] Афанасий Александрийский. *Житие Антония*, 82, 856c.

[208] Там же, 60, начало 841b; 66, 845c; толкование — 846a.

визионерских опытах временами посещает тревожное чувство ответственности, нечто вроде ночного кошмара: он видит свою братию в опасностях, от которых те не в силах бежать, окруженных огнем, или босыми ногами запутавшихся в колючем кустарнике, или подстерегаемых крокодилами. К тому же его братья часто испытывают нападки злых духов, против которых им приходится сражаться. Даже и такой человек, как Афанасий, не свободен от подобной веры. Не только *Житие Антония* полно такими историями. В ученом рассуждении Афанасий доказывает, что Иисус должен был умереть на кресте: «Если дьявол, изгнанный с небес, блуждает в нижних воздухах, здесь повелевает также непослушными духами и пытается удержать тех [людей], которые стремятся вверх; если затем пришел Господь, дабы ниспровергнуть дьявола, очистить воздух и проложить нам дорогу наверх к небесам; и если это должно было произойти через его смерть, через какую еще смерть это могло произойти, как не через смерть в воздухе, через смерть на кресте?»[209] Таким образом, дело Иисуса состоит в победе над злыми духами. Они покушаются не только на отшельников и монахов; однако очевидно, что именно этим последним приходится принимать на себя первый удар.

Я мог бы множить примеры и далее, однако полагаю, что сообщенных вполне достаточно.

Задаваться вопросом об индусских влияниях я считаю принципиально возможным, принимая во внимание пути сообщения в нехристианскую эпоху[210]. Однако я не нахожу для этого повода: при сообщенном нами материале не остается никакого необъясненного остатка, который создавал бы необходимость поисков причин в Индии. Скорее, искушение поискать корней на дальнем Востоке мы испытываем, сталкиваясь с древнегреческой философией, прежде всего с Платоном.

Так называемый гностицизм и исследования о нем Х. Ионы я умышленно оставил в стороне. Большой коптский рукописный клад, который был найден в 1945 г. близ Наг Хаммади в Верхнем Египте, подарил нам более трех дюжин гностических рукописей,

[209] *О вочеловечивании Логоса*, 25 (I, 1, 68a–69a), со ссылками на *Лк*. 10:18 и *Еф*. 2:2.

[210] Ср., например: Тертуллиан. *Апология*, 42, 1; Климент Александрийский. *Строматы*, III, 7, 60, S. 2 ff. (II, S. 223 f., Staehlin).

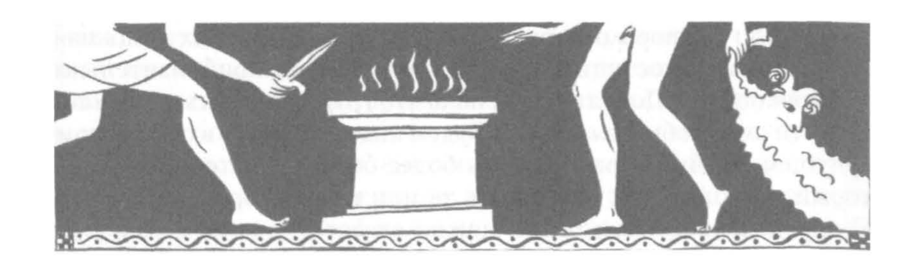
которые до сей поры оставались неизвестными. Из них лишь малая часть стала доступной на сегодняшний день, приблизительно пять рукописей. До остальных пока что трудно добраться, я лишь отчасти смог добиться успеха. Будем надеяться, что в обозримом будущем мы будем располагать более богатым материалом, который позволит нам разрешить те или иные спорные вопросы. С определенностью, однако, можно сказать, что греческий дух (наряду с восточным) и здесь оказывает серьезное влияние; это необходимо доказать в будущем. Однако гностические особенности задают нам множество загадок, как, например, воззрение (правда, не всеобщее) об искупленном Искупителе, которое облечено в слова уже в раннехристианскую эпоху, в одах Соломона (8, 25; 42, 24): ни возникновение, ни первоначальный смысл этого понятия пока что не установлены. Возможно, оно связано с тем, что человечество тех времен любит мыслить аналогиями и что наиболее частый вид магии — это магия аналогии. Это становится зримым, например, в изречении, которое христианин Фирмик Матерн приводит, говоря о языческих религиях (22, 1):

Getrost, Ihr Mysten, da der Gott gerettet ist;
So wird auch uns nach allem leiden Heil zuteil[211].

Однако пока что это всего лишь предположение. Поэтому мы рассчитываем на новые источники. Если таковые станут доступны, я охотно вернусь к гностицизму.



[211] «Дерзайте, мистики, теперь, когда спасен Бог, и на нашу долю, после всех страданий, найдется спасение». — *Примеч. перев.*



ДЕЯНИЯ АЛЕКСАНДРИЙЦЕВ



ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

«Деяния александрийцев» (*Acta alexandrinorum*)[1] — коллекция отрывков историко-литературного характера, сохранившихся в записях на папирусах I–III вв. Отрывки объединяет общая проблематика — противостояние александрийских греков и римской власти в период между царствованиями императоров Августа и Каракаллы, отчетливая идеологическая окраска с антиримской направленностью, сходство сюжетов — в основном это «отчеты» о судебных слушаниях в присутствии римского императора, заканчивающиеся, как правило, осуждением «александрийцев» на

[1] На русском языке встречаются следующие варианты названия: «Александрийские дела», «Акты языческих мучеников», «Акты языческих мучеников Александрии», «Дела языческих мучеников», «Языческие жития». Автор недавней монографии о «Деяниях александрийцев» (2008 г.) Эндрю Харкер предлагает название «Александрийские рассказы» (*Alexandrian Stories*) как более соответствующее литературному характеру произведения.

смерть[2], и общность языка и стиля. В ряде текстов противниками греков на суде выступают александрийские евреи, как правило, пользующиеся благосклонностью императора.

Памятник создавался постепенно, на протяжении почти полутора столетий. В его основе лежат подлинные исторические события I – начала III в. По мнению Эндрю Харкера, отправной точкой для развития этой литературы послужили посольства к императорам Гаю Калигуле и Клавдию, отправленные в Рим после ожесточенных столкновений между греками и евреями в Александрии в 38 г.[3],— хотя в некоторых отрывках речь идет о более раннем времени. Составители использовали подлинные документы, хранившиеся в городском архиве, добавляя к ним художественные подробности для усиления звучания эллинофильской проповеди. Окончательная редактура была проведена в начале III в., когда более ранние тексты были собраны и обработаны заново. По словам историка античности и эллинизма А. Б. Рановича, «Деяния александрийцев» представляют «единственный в своем роде образец античной публицистики» и, несмотря на свою тенденциозность, являются ценным источником исторических сведений, «позволяющим взглянуть на Римскую империю с иной точки зрения, чем точка зрения самих римлян». Новейшие открытия ученых подтверждают уникальность содержащихся в «Деяниях» исторических сведений. Так, современый исследователь памятника К. Родригес, изучив весь корпус исторической литературы, а также эпиграфический и археологический материал, касающийся восстания в Александрии в 215–216 г. и массовых убийств, устроенных в городе императором Каракаллой, пришел к выводу о том, что отрывок о судебном процессе над префектом Египта Гераклитом весной 216 г. — единственное дошедшее до нас свидетельство использования римской юридической процедуры в суде над виновными (в остальной сохранившейся литературе александрийская резня приписывается вспышке безумия императора). Мысль советского историка об «иной точке зрения» находит параллель в названии диссертации К. Родригеса (2017 г.): *Les procès des* Acta Alexandrinorum: *une vision des vaincus sur les relations entre Alexandrie et Rome aux*

[2] В этом отношении «Деяния александрийцев» напоминают раннехристианские мученичества, хотя прямой связи или зависимости между теми и другими не обнаружено.

[3] Эти события описаны в трактатах Филона Александрийского «О посольстве к Гаю» и «Против Флакка».

deux premiers siècles de notre ère («Процессы Деяний александрийцев: отношения Александрии и Рима в I–II вв. н. э. с точки зрения проигравших»).

Папирусы с отрывками «Деяний» хранятся в Берлине, Брюсселе, Каире, Лондоне, Милане, Париже, Флоренции, в библиотеках Гиссенского, Йельского и Оксфордского университетов и в других рукописных хранилищах[4]. Они содержат разный объем текста: от нескольких слов или частей слов и даже отдельных букв до нескольких столбцов. В ряде случаев текст написан на оборотной стороне свитков, лицевую сторону которых занимают документальные записи того же времени или немного более ранние. Первый отрывок, относящийся к «Деяниям александрийцев», был издан в 1839 г.[5] Основной корпус текстов был обнаружен и опубликован в конце XIX — первой половине XX в. (новые находки продолжаются до настоящего времени). В 1954 г. Герберт Музурильо издал все известные к тому времени отрывки, с английским переводом и обстоятельным историко-филологическим комментарием. Он выделил в составе памятника 22 фрагментарных произведения, часть которых отнес к «Деяниям» с уверенностью (№ 1–11), а часть — предположительно (№ 12–22). В 1960 г. Виктор Чериковер опубликовал тексты «Деяний», упоминающие александрийских евреев, также снабдив их английским переводом и подробным комментарием. В последнее десятилетие появились французский (Chris Rodriguez) и испанский (Paola Druille) переводы отдельных «деяний».

Ниже публикуется перевод 12 наиболее полно сохранившихся фрагментов. В таблице 1 указаны номера фрагментов в настоящем издании и в хронологической последовательности — в скобках; их условные названия, номера по изданиям Г. Музурильо (1954 и 1961 г.) и В. Чериковера (1960 г.), даты описываемых событий, датировки и места находок папирусов, места хранения папирусов и годы первых публикаций текста.

[4] Фрагменты одного и того же папируса нередко хранятся в разных местах — это связывают, в частности, с тем, что местные продавцы на египетском рынке («феллахи») в целях получения прибыли произвольно разрывали папирусы на куски, которые продавали по отдельности.

[5] Памятник был известен под названием «Деяния языческих мучеников», поскольку описание судебных процессов по форме напоминало раннехристианские мученичества.

Таблица 1

№№	Название (условное)	№ в изд. 1954 и 1961 г.	№ в изд. 1960 г.	Дата события	Датировка и место находки папируса	Место хранения папируса, дата первой публикации
1 (5)	«Деяния Диогена»	V a	—	До 114 г.	середина – 2-я пол. II в. Оксиринх	Оксфорд, 1952
2 (7)	«Суд над префектом Максимом»	VII	—	между 107 и 109 г.	II в.	Оксфорд, 1903 Берлин, 1950
3 (10)	«Деяния Атенодора»	X	—	правление Траяна или Адриана	начало III в. Оксиринх	Оксфорд, 1941
4 (11)	«Деяния Аппиана»	XI a	159 a	правление Коммода или Марка Аврелия	начало III в. Оксиринх	Нью-Хэйвен, 1936
		XIb	159b			Лондон, 1898
5 (12)	«Деяния Гераклита»	XVIII	—	не ранее декабря 215 г.	1-я пол. III в. Hermopolis Magna	Каир, 1949
6 (1)	«Папирус буле»	I	150	1-я пол. I в.	конец I в.	Флоренция, 1930
7 (4)	«Деяния Исидора»	IV a	156 a	41 г. или 52–53 гг.	конец II – начало III в.	Берлин, 1895
		– “ –	156 d			Каир, 1903
		IV b	156 b			Лондон, 1932
		IV c	156 c			Берлин, 1930
8 (8)	«Деяния Гермаиска»	VIII	157	правление Траяна	конец II – начало III в. Оксиринх	Лондон, 1914

9 (9)	«Деяния Павла и Антонина»	IX a IX b IX c	158 a – 435	после 116–117 гг.	начало II в.; начало III в. Файюм: начало II в. Tebtunis	Лондон, 1839 Париж, 1865 Берлин, 1895 Милан, 1937
10 (2)	«Встреча префекта Флакка с александрийцами»	II	154	до 33–35 гг.	начало III в. Оксиринх	Оксфорд, 1911
11 (6)	«Славословие императору Веспасиану»	Vb	418 a	69 г.	конец I в.	Каир, 1939
12 (3)	«Папирус герусии»	III	155	37 г.	конец II в. [Файюм]	Гиссен, 1939 Нью-Хэйвен, 1974

В настоящем издании перевод снабжен минимальными справками, содержащими сведения о материальном носителе (пергамене), историческом контексте событий, некоторых именах и фактах. Изучение «Деяний александрийцев» за время, прошедшее с первой публикации памятника в 1954 г., породило огромный массив научной литературы на английском, французском, немецком, итальянском, испанском и других языках с изложением множества порой взаимоисключающих гипотез. Поскольку текст сохранился фрагментарно, для неясных мест существует большое количество реконструкций и толкований, зачастую также противоречащих друг другу. При подготовке русского перевода и комментариев были использованы издания, текст которых доступен в электронном виде, в основном на английском языке. Перевод выполнен по изданию: H. Musurillo. *The acts of the pagan martyrs. Acta Alexandrinorum.* Leipzig, 1961. Электронный ресурс: http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0300:001:25[6].

Л. И. Щеголева

[6] При составлении справок и примечаний использована следующая литература:
а) Публикация текстов, переводы, комментарии: М. И. Ростовцев. «Мученики греческой культуры в I–II вв. до Р. Хр.». *Мир Божий*. 1901. Май. С. 10–13 (статья опубликована выше); *The Oxyrhynchus* papyri. Part 3. Ed. with translations and notes by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. London, 1903;

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Небольшая группа трудных для чтения фрагментов, весьма условно объединяемых нами под именем «Деяния александрийцев», позволяют взглянуть на мало известную и еще менее акцентируемую в нашей науке часть истории древнего мира — противостояние македонско-эллинской аристократии восточных царств (прежде всего Египта) имперской политике Рима.

Это противостояние, как оно представлено в наших текстах, не будучи движением собственно философским, связано, с одной стороны, с борьбой против таких же чуждых высокой мысли проримских сил: прежде всего против римских чиновников

А. Б. Ранович. *Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.* М., 1990 (первое издание: 1933 г.). С. 169–171; *Corpus Papyrorum Judaicarum.* Ed. by V. A. Tcherikover and A. Fuks. Vol. 2. Cambridge, Mass., 1960; E. Kiessling. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten.* Bd. 6 *(Nr. 8964–9641).* Wiesbaden, 1960; P. Druille. «P.Oxy. 1089 y la entrevista secreta de Flaco con los antisemitas Isidoro y Dionisio. Texto y traducción». *Circe, de clásicos y modernos.* 2017. N 21/2. P. 103–118.

б) Литература о «Деяниях александрийцев»: H. Musurillo. «The Pagan Acts of the Martyrs». *Theological Studies.* 1949. Vol. 10. N 4. P. 555–564; R. Merkelbach. «Commodus war kein Eugenhs (Zu den Acta Alexandrinorum XI Musurillo = Pap. Oxy. I 33: Acta Appiani)». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* 1994. Bd. 100. S. 471–472; A. Lukaszewicz. «Some Berlin papyri reconsidered». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* 1990. Bd. 82. S. 129–132; A. Łukaszewicz. «Some Remarks on the Trial of Isidorus and on Isidorus Junior». *Journal of Juristic Papyrology.* Vol. 30. 2000. P. 59–65; A. Kerkeslager. «The Absence of Dionysios, Lampo, and Isidoros from the Violence in Alexandria in 38 CE». *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism.* Vol. 17. 2005. P. 49–94; A. J. Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt: the case of the Acta Alexandrinorum.* Cambridge, 2008; Ch. Rodriguez. «Caracalla et les alexandrins: coup de folie ou sanction legale?» *The journal of juristic papyrology.* 2012. Vol. 42. P. 229–272.

в) Историческая литература: А. Б. Ранович. *Восточные провинции Римской империи в I–III вв.* М.; Л., 1949; *The Roman Empire: Augustus to Hadrian.* Ed. and trans. by R. K. Sherk. Cambridge, 1988; П. Дюфур. *История проституции. Античность* — Передний Восток — Греция — Рим. Ч. 1. Авторизованный пер. с франц.: Ю. А. Боев, Л. А. Боева, С. Ю. Боева. Киев, 1991; *Religions of Rome.* Vol. 2: *A Sourcebook.* Ed. M. Beard, J. North, and S. Price. Cambridge, 1998; S. Gambetti. *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction.* Leiden; Boston, 2009; K. Tuori. *The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication.* Oxford, 2016.

и александрийского иудейства, выступающего в наших текстах как агент имперской власти.

С другой стороны, как свидетельство о движении культурно и идеологически насыщенном, наши тексты прямо связаны с восточной «теологией сопротивления», т. е. всей суммой ближневосточной литературы, направленной сначала против македонских, а затем и римских захватчиков и цивилизаторов (эту часть идеологии в христианстве мы называем «пятым евангелием»). Эта вот «теология сопротивления», а равно и наш памятник, в свою очередь, весьма тесно связаны с антикультурными учениями исконно эллинского происхождения, прежде всего с кинизмом и с пифагорейством.

Таким образом, мы видим сложнейшую картину, сочетающую в себе элементы прямо противоположные: отягченные национальным противостоянием внутриполисные конфликты александрийцев, будучи взяты в масштабе имперском, обнаруживают себя как борьба эллинства с италийством, при этом бросающийся на первых порах в глаза эллинско-иудейский конфликт отходит на второй план, так что не вполне понятно, должен ли он рассматриваться как борьба эллинов с иудеями только или с иудеями — как проримскими колаборационистами (причем сами иудеи, на протяжении всей той эпохи возбужденные мессианскими ожиданиями, если и были союзниками Риму, то только ситуативными; то же следует сказать и о римлянах)[7].

Не иначе дело обстоит и в сфере чистой идеологии: основные тексты «теологии сопротивления» написаны в среде семитических народов (впрочем, кое-что сюда также добавили, конечно, египтяне и персы); казалось бы, эта литература не может иметь ничего общего с созданными в македонско-эллинской среде памятниками.

[7] Базовым примером проримского иудейского коллаборационизма является Иосиф Флавий; хотя ничто не мешает нам отметить, что и в сочинениях Филона Александрийского при огромном количестве самой грубой лести в отношении римлян, не говорится почти ничего похвального о Птолемеях, которым все общины Александрии были обязаны совершенно всем; это, конечно, не могло восприниматься антиримски настроенными эллинами как прямое предательство. По-видимому, следует различать религиозный коллаборационизм Иосифа, считавшего, что пророчества о Мессии относятся к Веспасиану, и прагматико-дипломатический коллаборационизм Филона... Но это уводит нас в те именно частности, которые мы старательно обходим.

Однако вполне возможно рассматривать их как литературу антиимперскую, и в этом качестве они обнаружат самое ближайшее родство.

Наконец, в случае когда политическое недовольство приобретает высший религиозный накал и становится исповедничеством, предметом недовольства перестает быть частный случай, частная несправедливость — теперь это «образ века сего», вся совокупность культурных условностей, понятая как удушающая человека «система». Соответственно, нельзя не вспомнить и первых собственно эллинских, а затем и италийских борцов с «системой» — киников и пифагорейцев.

Одним словом, издаваемый нами памятник может быть рассмотрен в нескольких сразу контекстах, и мы (издавая его вперые и к тому же, по условиям времени, не отдельно, а в *Приложении* к другой книге), отметив их наличие, не можем позволить себе подробное исследование ни одного из них. А потому ограничимся общим обозрением памятника и скажем в двух словах о принципах публикации.

Перед нами 12 фрагментов, которые мы издаем в смысловой последовательности (о хронологической последовательности исчерпывающим образом написано в публикуемой выше статье *От переводчика*). Большая их часть касается противостояния эллинов и римлян — 5 фрагментов, еще 3 — эллинов и иудеев; особняком стоит *Папирус Булэ*, касающийся взаимоотношений родовой аристократии и торговой элиты, а также *Беседа префекта Флакка с Исидором и Дионисием, Восхваление Веспасиана* и *Папирус Герусии*, которые почти невозможно однозначно истолковать — либо в силу плохой сохранности текста, либо из-за непонимания контекста (как это происходит в случае *Восхваления*). Таким образом, мы будем идти в нашей публикации от текстов хоть сколько-нибудь ясных и значимых к памятникам темным и имеющим небольшое значение, от документов, освещающих борьбу эллинов и римлян, к эллинско-иудейскому противостоянию (в котором римляне, разумеется, играют не последнюю роль); мы разделим эти две группы текстов *Папирусом Булэ*. И, наконец, предварим издание нашего памятника единственной написанной на русском языке и нисколько не утратившей своей ценности статьей М. И. Ростовцева, тем более, что не переиздавалась она более ста лет.

Т. Г. Сидаш

МУЧЕНИКИ ГРЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В I–II ВВ. ПО Р. Х.[8]

Публичная лекция.

В предлагаемом очерке я буду говорить о некоторых явлениях культурно-исторического и политического характера далекого прошлого, о тех революционнных движениях, которые, исходя из великого культурного центра греческого мира — Александрии — и направленные против Рима вообще и императорской власти в частности, прошли по всему греческому миру и дали целый ряд политических мучеников: ряд, может быть еще более интересный и характерный, чем та серия римских аристократов, которая пала жертвой своей оппозиции новой форме римской государственности — императорской власти.

Всё это как будто очень далеко от современности с ее стремлениями, задачами и мучениями, но только как будто и только во времени: за 18 веков дух культурных и антикультурных сил не изменился, теми же остались в существе своем и формы его проявления.

Сближает меня с современностью и то чисто внешнее обстоятельство, что возможность предлагаемых мной сближений и обобщений дана серией полуофициальных документов, открытых в течение последних 8 лет, восставших перед нами свидетелями человеческих страстей, горя и мучений из мусорных ям небольших египетских городов и селений[9].

---

[8] Печатается по изданию: *Мир Божий*. 1901. № 5 (Май). С. 1–23.

[9] Документы эти, написанные на папирусе, хранятся частью в Берлинском и Гизехском музеях, частью составляют собственность гг. Гренфелля и Гента (Hunt) и опубликованы последними («The Oxyrynchus Papyri», I), Т. Рейнаком (*Rev. des études* 1893 и 1895) и Вилькеном («Hermes» 1893 и 1897 и «Berliner griech. Urkunden»). — *Примеч. М. Ростовцева.*
Сейчас мы бы дали эту библиографию так: B. P. Grenfell, A. Hunt. *The Oxyrhynchus Papyri*. I. Londres, 1898. P. 62–68. T. Reinach. «L'empereur Claude et les Antisémites Alexandrins d'après un nouveau papyrus». *REJ*. 31. 1895. P. 161–178. T. Reinach. «Juifs et Grecs devant un empereur romain». *REJ*. 27. 1893. P. 70–82. U. Wilcken. «Eine Actenstück zum jüdischen Kriege Trajans». *Hermes*. 27. 1892. P. 464–480. U. Wilcken. «Alexandrinische Gesandtschaften vor Kaiser Claudius». *Hermes*. 30. 1895. P. 481–498. — *Прим. перев.*

I. Оппозиция родовой и имущественной аристократии

Только что в бассейне Средиземного моря отзвучали последние отклики долгой и кровавой борьбы партий, борьбы, принявшей в последней стадии характер последней, отчаянной схватки между западом в лице Рима и Октавиана и востоком в лице Антония и Александрии с Антиохией, только что решился вопрос изменения мирового режима в пользу западной полуреспубликанской формы монархии в противоположность восточному абсолютизму в его эллинистической форме; но волны разбушевавшегося моря не могли успокоиться сразу, и восток не хотел и не мог признать себя окончательно побежденным. Кончилась только острая фаза борьбы, и началась другая борьба: частью медленная и мирная, частью интенсивная и революционная, сводившаяся к борьбе восточных и западных влияний на новую монархию, что равносильно борьбе более высокой эллинской культуры с заимствованной, пересаженной и плохо привившейся западной, борьбе более прогрессивной экономической жизни мануфактурного и денежного востока с западом, хозяйство которого всецело было основано на самодовлеющем ойкосе, спекуляции, грабеже и рабстве.

Мирная часть этой борьбы шла везде, во всех закоулках общественной и политической жизни: в области администрации, экономической политики, местной организации с одной стороны и в области науки, литературы и искусства с другой, везде эллинизм медленно, но верно шел вперед, модифицируя всю жизнь нового государственного организма и сам модифицируясь, распускаясь, теряя свою жизненность и крепость в многочисленной массе, подвергавшейся его воздействию. Эта мирная борьба есть несомненный факт, привлекающий к себе чем далее, тем более современную науку. Но рядом с этой мирной культурной борьбой жила и другая борьба, борьба революционная и острая, вспыхивавшая от времени и до времени ярким огнем восстаний и революций, и этой борьбой — менее важной, но зато и совсем неизученной и не охарактеризованной в науке — я позволю занять себе внимание читателей.

Борьба эта сосредотачивалась и исходила, как это и естественно, из двух главных культурных и политических центров тогдашнего эллинского востока — Александрии и Антиохии, столиц могущественнейших эллинистических монархий, теперь римских провинций — Сирии и Египта. Сообразно историческим судьбам

и географическому положению той и другой, и борьба была неодинакова на Ниле и на Оронте, неодинакова ни по интенсивности ее, ни по роли в общей жизни Римской Империи. Сирия с ее открытым восточным флангом, с ее стратегическим значением для Рима в его борьбе с персидским и арабским востоком, раньше вошла в состав римского государства, раньше и сильнее подверглась римскому влиянию, теснее связана была в своих движениях и своей свободе оковами сильной военной оккупации и крепкой военной власти. Императорский легат, опираясь на многочисленные восточные легионы, крепче и тверже держал в своих руках смешанное полугреческое население Антиохии, чем его сосед — египетский агент императора — александрийский префект. Да Сирия и не имела в своем прошлом той могучей организации, той сплоченности и того единства, которые так характерны для Птолемеевского Египта. Здесь все было изменчивее и непостояннее, начиная от границ и кончая династиями, здесь более, чем на Ниле, приходилось думать не столько об организации и внутреннем расцвете, сколько о дворцовых интригах, о постоянных походах и постоянной защите границ от набегов восточных соседей и вожделений западных.

И все же дух оппозиции жив был и здесь, только проявления его были иными, чем в Египте. Он действовал не сам по себе, не за свой страх, а только примыкал к революционным движениям, исходившим из среды римских легионов, к тем многочисленным претендентам, которых от времени до времени выставлял сирийский восток. И только едкие жалящие остроты антиохийских греков, направленные против римских императоров и легатов, ответом на которые были чаще палки и плеть, чем меч и копье, свидетельствуют о том, что антиохийцы не примирились ни с Римом, ни с императором, и продолжают думать о тех временах своего хотя и не славного, но блестящего прошлого, когда объектом их остроумия были свои греческие монархи, эпигоны великого Александра.

Иначе обстояло дело в Александрии. Александрия и Египет сыграли гораздо более важную роль в истории античности, чем Сирия и Антиохия. Уже самое положение Египта, обособленное, не соприкасавшееся непосредственно ни с одним из крупных центров политического развития античности, позволило Александру и Птолемеям обезопасить Египет от слишком частых помех его внутреннему развитию в виде вооруженных нападений близких и дальних соседей. Это, затем благоприятное положение

в центрах бассейна Средиземного моря, наконец, богатство самой страны естественными продуктами позволили Египту вылиться в стройное и могучее государственное целое, дававшее тон всей внешней и внутренней жизни тогдашнего эллинского мира. И Александрия, естественная глава Египта, сделалась центром эллинизма во всех отраслях эллинского развития. Здесь прежде всего сошлись главные артерии торгового движения с дальнего индийского и китайского востока и африканского юга в бассейн Средиземного моря. Эта централизация была делом рук первых Птолемеев. Целый ряд мер был направлен ими к тому, чтобы отвести русло восточной торговли из Аравии и Сирии в порты восточного побережья Египта, а оттуда по Нилу в Александрию. Вся внешняя политика Египта, вся его борьба с Сирией и Аравией преследуют эту цель, и высшей победой птолемеевской политики надо считать возможность для александрийского правительства учредить и провести покровительственную пошлину в 25% на западном аравийском берегу Красного моря, удерживая на восточном египетском незначительную пошлину в 2%. Не менее усилий и изобретательности потратили Птолемеи на централизацию торговли продуктами южной Африки в Александрии, на отвлечение караванов от проторенного пути в Карфаген на новую дорогу через оазисы в Александрию. Здесь, правда, помогли александрийцам внешние обстоятельства: борьба Рима с Карфагеном и близорукость римских политиков, стерших с лица земли финикийский центр караванной торговли Африки. Но не одно это. Египетское правительство сделало всё, чтобы укрепить за собою выгоды этого случайного события: оно деятельно охраняло и снабжало водой южные караваны, оно не обременяло их пошлинами (те же 2%), оно обеспечивало верный и постоянный сбыт африканским продуктам. Наконец, сама Александрия — этот центр моды и веселой лихорадочной жизни — более притягивала к себе эллинскими прелестями кочевника пустыни, чем суровая столица мрачных властолюбивых финикийцев.

Восточные и южные товары, плывшие непрерывным и могучим потоком в Александрию, сделали ее тем, чем она была: первым торговым и промышленным центром тогдашнего мира. Восточный и южный импорт создал александрийские мануфактуры, а гений александрийских греков грозил превратить их в фабрики; промышленный и торговый дух оживил и внутреннее производство страны, и в этот именно момент Александрия побеждает всякую

конкуренцию в производстве льняных и пеньковых продуктов, стекла и бумаги. В этот период она пользуется расцветом греческого искусства, чтобы применить ее победу над формой к художественной промышленности, чтобы сделать искусство родным и необходимым для каждого культурного человека, чтобы провести его во все мелочи и детали обыденной жизни. Золотая и серебряная посуда, изделия из слоновой кости, из пахучих и красочных сортов африканского дерева, домашняя утварь и туалетные принадлежности до шпилек и булавок, туалетных несессеров и баночек с ароматами и притираниями включительно — всем этим Александрия наводнила весь рынок Средиземного моря и удержала его за собой во все время своего существования.

Благодаря этой лихорадочной торговой и промышленной жизни, страна выросла и окрепла, выделив из своей среды аристократию капитала, и сделала Александрию мировым городом.

Это же экономическое благосостояние и то, что его сопровождало и вызвало, дали Александрии и ту особую физиономию, которую признавали за ней все, кто ее знал и видел. Большой промышленный и торговый центр, порт первостепенной важности, резиденция могучей династии — Александрия собрала в себе огромное и разношерстное население. Все, что было подвижного, энергичного, ищущего наживы, стекалось сюда из Греции, Сирии, Иудеи и создавало тот γένος Ἀλεξανδρέων, в самом имени которого сквозит его основная черта — смешанность и разношерстность. Кто побойчее и поэнергичнее, тот быстро создавал себе состояние — торговлей, промышленностью, откупами, другие входили в состав сложной административной машины, большая часть работала в мастерских и мануфактурах, а свободное время проводила в портиках, гимнасиях, палестрах, театрах, обсуждая в своих клубах и ассоциациях злобы дня и изощряя свое остроумие на своих генералах и царях.

Рядом с этими александрийцами стояли местные феллахи — коренные египтяне. В большинстве случаев, как и теперь, это были прекрасные, выносливые работники, но без инициативы и без больших потребностей — материал, эксплуатацией которого жили фабриканты, купцы, чиновники, помещики, откупщики и самое государство в лице двора и войска. Жилось им не хуже, чем прежде при фараонах, и не лучше, чем теперь при англичанах.

На этом фоне выделялась кучка пришельцев, спутников великого Александра и Птолемеев, служилая и родовая знать — македонцы, офицеры и генералы великого Александрова войска. Эта

знать стояла в самой тесной связи с войском и двором, с войском в силу Александровой традиции, со двором в силу традиции александрийской. Эта знать, вместе с македонским войском, создала Птолемеев и создала Египет, она твердо это помнила, не забывали этого и Птолемеи. Монархический режим живо создал внутри нее особую иерархию, независимую от служилых функций лица, — иерархию, основывающуюся на близости данного лица от престола: высшая ступень была — родственник царя, вторая — телохранитель, третья — первый друг, четвертая — друг просто и т. д., и т. д. Рядом с этой существовала еще сложная иерархия дворцовых чинов — стольников, кравчих, ловчих и т. д.

В обычной государственной жизни эти друзья и телохранители царя исполняли самые разнообразные функции: из них набиралось всё офицерство, из них выходили важнейшие чиновники центрального управления и управления дворцового, они были агентами царя за пределами Египта.

Уже в самом своем зародыше замкнутая в рамках известной национальности, знать только неохотно и редко пропускала в свою среду чужих, будь то свои же македонцы или чужие александрийцы, особенно же тщательно охраняла она себя от египтян. Но нет той двери, которую нельзя сломать, и мало-помалу предприимчивые александрийские миллионеры пробивали брешь за брешью в стене, окружавшей родовую знать. Это, однако, не уменьшало и не умаляло традиции, она держалась крепко и чем дальше, тем теснее сплачивалась аристократия, тем глубже внедрялось в народ и самих аристократов понятие белой кости и синей крови.

Птолемеи не ополчались против этого: это придавало блеск их престолу, окружало их ореолом родовитости и всегда позволяло опереться на сплоченную стену лояльных уже ввиду родовитости и традиции приближенных. Они не жалели средств, чтобы поддерживать блеск этой знати, и их колоссальное богатство позволяло им не давать беднеть и их «родственникам» и «друзьям». Выросшая и окрепшая аристократическая традиция и иерархия закреплена была и внешним образом: митра, тюрбан, особая обувь, особые повязки выделяли белую кость из остальной массы александрийского населения.

Все эти основные свойства александрийской знати нашли себе яркое выражение в метрическом надгробии жены и сына одного высокого сановника и родовитого аристократа Птолемея. Вот что говорит о себе его сын устами поэта:

Имя мое Аполлоний, я славного сын Птолемея —
Коему митрой главу царь Евергет увенчал,
Знаком священным родства; ему верно служил он в походах
Вглубь ли родимой страны иль к брегам далекого моря.
Зрелище славы отцовской глубоко мне в сердце запало,
Доблести той же достичь жадно стремилась душа.
Жизненный путь я избрал Аполлонова града достойный
Той, что царит на скале родины чудной моей.
Бодро с дружиною бравой отцовских друзей я отчалил
В год, когда в Сирии брань чуждая рать разожгла,
Верность царю я хранил, я был ему честным слугою,
Всех превзошедши в бою бранною силой копья.
Лишь на обратном пути загубил меня рок неизбежный,
Где загубил он и как — ведать не нужно тебе[10].

Основной тон всего стихотворения это то, что мы и хотели отметить — сознание своего собственного достоинства, своего аристократического происхождения, основным признаком которого служит верность царю и доблестное служение ему на поле брани.

Такова была Александрия и александрийцы. Жилось всем хорошо и привольно, привольно и весело, весело и богато. Но чем дальше, тем чаще стали заволакивать александрийский горизонт зловещие тучи. Грозный признак могучего Рима вырисовывался все яснее и яснее, все ближе и ближе. За дружеским посольством Сципиона последовали один за другим римские комиссары, александрийское золото рекой потекло во всепоглощающий Рим, но и оно не помогло. Египет все урезывали и урезывали. Наконец, при Антонии и Клеопатре он дал последнюю битву грозному западу и... склонил голову навсегда. Погибла национальная династия с ее блеском, ее помпой, ее процессиями и зрелищами, смеló с голов родственников и друзей их тюрбаны и повязки, прошли те времена, когда грек и особенно македонец были особыми избранными людьми. Жизнь Александрии стала удивительно прозаична и скучна. Для Августа и его преемников Египет и Александрия были исключительно житницей и кассой, откуда императоры брали столько, сколько могли выдержать александрийские мануфактуры

[10] Надгробие сохранилось на камне и издано недавно Виламовицем во второй книжке нового журнала *Archiv für Papyrusforchung*. Перевод, даваемый мной, принадлежит проф. Ф. Ф. Зелинскому. — *Примеч. М. Ростовцева.*

и египетские земледельцы. Вместо национальной династии, связанной с греками происхождением и связавшей себя с египтянами ловкой политикой, в Александрии появляется личный агент императора, член даже не первого, а второго сословия империи, иногда даже отпущенник, и этот солдат, этот фискальный чиновник поселяется в резиденции Птолемеев, руководит гордым своим прошлым Музеем, третирует бывших первых министров, бывших друзей и приближенных царя, всю александрийскую аристократию благородных культурных греков.

Все были недовольны новым режимом: правда, Египет не обеднел, но безумная политика последних царей много испортила из того, что сделали первые Птолемеи, и это все, конечно, валили на чужих руководителей — римлян — и валили не без основания. Египет не обеднел, но жить в нем стало труднее; новые налоги легли на население, новые чиновники стали требовательнее, нужно было денег и хлеба во что бы то ни стало. Недоволен был египетский крестьянин, но еще больше горевала Александрия. У александрийской черни отняли ее забавы и ее привилегии, у коммерсантов и промышленников требовали денег, но горше всех было бывшей знати. Высшей целью стремлений ее сделалось теперь либо забавлять александрийскую чернь в качестве гимнасиарха, либо с большим трудом и унижениями вступить в ряды мелких финансовых чиновников нового режима, в чем, однако, перед ними всецело оказывалось предпочтение выслужившемуся центуриону римского легиона.

И в среде этой аристократии, родовой и культурной, не могло не зародиться оппозиции, не могла не проснуться ненависть к пришлым варварам с железной рукой, железным режимом и железными легионами. И оппозиция зародилась и разрослась в круге людей, принадлежавших к Музею и к высшим слоям александрийской родовой и служилой знати.

Форма этой оппозиции и ее первые проявления вызваны были специальными условиями александрийской жизни. Население Александрии было, как сказано, далеко не однородным: рядом с греками жило немало египтян, которые разделяли чувства греков, жило и много евреев, которые этих чувств не разделяли. Они всегда держались в Александрии особняком, они никогда не были особенно тесно связаны с Птолемеевской династией, никогда не были при ней привилегированным сословием. Для них перемена режима принесла только изменение к лучшему. Мирное время

давало им возможность успешнее, чем ранее, вести свои денежные и торговые операции, интенсивное обложение Египта позволяло им действовать в качестве государственных откупщиков, а между тем гнет римского режима сказывался на них менее, чем на остальных частях египетского и александрийского населения. Римское правительство — вероятно, сознательно, в пику грекам — даровало им повсеместно ряд привилегий: они были свободны от всякой воинской повинности, платили только те подати, что шли на содержание храма в Иерусалиме, имели свое внутреннее самоуправление и свой национальный суд и т. д., т. е. выделены были всецело в особое привилегированное сословие, особенно там, где они были только пришельцами: в Риме, Александрии и Антиохии. Понятно, что ненависть греческого и египетского населения к ним была безгранична и что александрийское недовольство сказывалось прежде всего в презрении к евреям и, при первой возможности, в тех специфических возмущениях, которые и тогда проявлялись в форме хорошо нам знакомых «еврейских беспорядков». Первое крупное антиправительственное и антиеврейское движение засвидетельствовано нам для времени императора Калигулы.

В то время египетским вице-царем, префектом был Л. Авиллий Флакк. Сделался он префектом еще при Тиберии и держался по отношении к Александрии политики этого императора, то есть жал и давил греческое население, обрушиваясь главным образом на греческие общества и клубы и на греческих вожаков — представителей аристократии, покровительствовал, с другой стороны, еврейскому элементу. Этим он вызвал протест всего греческого населения, поведший даже к попытке революции, вожаком которой явился греческий аристократ, гимнасиарх Исидор. Восстание было подавлено, Исидор успел бежать. Другого непримиримого врага в среде греческой аристократии создал себе римский префект в лице своего же чиновника, заведующего протоколированием его административных и судебных действий, грека Лампона, которого когда-то, может быть, не без основания, обвиняли в неуважении к личности императора Тиберия.

Но вот в Риме настает новое время, новое направление, связанное с переменой императора. На престоле появляется Калигула и с ним определенное эллинофильское течение. Сказывается это течение, между прочим, и в том, что Калигула выступает первым решительным провозвестником эллинистического принципа божественности императора. Это приводит его в столкновение

с евреями, решительными и фанатическими противниками императорского культа.

Особенно резким делается конфликт в Александрии, где новым течением пользуются греки — как против ненавистного им Флакка, так попутно и против евреев. Вожаком греков является знакомый нам Лампон; начинаются смуты и беспорядки в Александрии. Прежде всего греки устраивают скандал проезжавшему через Александрию иудейскому царю Агриппе, воспользовавшись этим случаем для осмеяния мессианских надежд евреев. Затем они требуют от евреев поклонения статуе бога-императора, в чем Флакк, положение которого было далеко не прочным, не смеет им препятствовать. Все предыдущее, а особенно последнее требование является поводом к ужасным сценам грабежа и убийства; греческое и египетское население бросается, как звери, на евреев и на них отводит свою оскорбленную душу. Флакк не смеет открыто выступить против буянов, так как революция идет на почве неуважения к божественности императора и на стороне бушующих находится сам император. Кроме того, в Риме находится теперь Исидор, возбуждающий против префекта Калигулу, указывая подозрительному деспоту на якобы сепаратистские стремления Флакка. Революция продолжает бушевать в Александрии, евреи тщетно ищут в Риме покровительства и защиты у императора, проделывающего с ними комически-перипатетическую сцену не то аудиенции, не то суда в садах Мецената и Ламии; Флакка между тем схватывают на пиру агенты императора и увозят в изгнание на далекий остров Андрос, где он впоследствии и погибает от руки присланного императором убийцы. Душой всей антиеврейской и антифлакковой партии являются Исидор и Лампон, которые теперь состоят неотлучно при Калигуле. Еле-еле удается иудейскому царю Агриппе отстоять хоть до известной степени свой народ.

Но Калигула гибнет от руки убийцы в мрачном подземном коридоре своего Палатинского дворца, и в Риме вместе с императором Клавдием вновь укрепляется наднациональная партия, Агриппа вновь выплывает на поверхность и возбуждает судебное преследование против александрийцев и их представителей-послов Исидора и Лампона. Акты заседания верховного суда сохранились до нас в обрывках той редакции, в которой они циркулировали в Александрии. Заседание происходит в Лукулловых садах в присутствии верховного совета и императрицы с ее свитой. Первый день заседания проходит без подсудимых. Среди членов совета есть

партия, благоприятная подсудимым. Указывают на взрыв негодования в Александрии в случае их [Исидора и Лампона] осуждения. Вводятся подсудимые, и заседание откладывается до следующего дня. День второй. Слово дается Исидору для обвинения Агриппы. Клавдий упрекает Исидора в том, что по его наветам погибло много лиц, приверженных императору. На это Исидор отвечает: «Я слушался приказаний царя, приказаний, которых слушался и ты. Назови кого хочешь (из убитых), я их обвиню». Дерзкий ответ[11] вызывает реплику императора, упрекающего Исидора в некультурности. Исидор резко парирует упрек: «Я не раб и не некультурный человек, а славного города Александрии гимнасиарх, а ты...» — и за этим очевидно шла нелестная для императора параллель, вызывающая не менее резкое замечание со стороны другого обвиняемого — Лампона: «Нечего нам с тобой делать в присутствии безумного царя, надо уступить ему место».

Приговор суда гласил: смерть Исидору и Лампону.

Конечно, описанное движение не было единственным. Наше историческое предание сохранило нам немало свидетельств о последовательных александрийских возмущениях с еврейскими осложнениями и без них, движений, исходивших все от той же александрийской знати. При Траяне, при Марке Аврелии, при Северах и позже мы слышим о бунтах, о резне, о вмешательстве легионов. К одному из этих бунтов на еврейской подкладке относятся новые акты процесса перед императором во II в. по Р. Х. Судя по всему, начались смуты с такого же издевательства александрийцев над мессианскими надеждами евреев, как и бунт при Калигуле. Греки выряжают шута в еврейского царя «со сцены и из комедии», как выражаются *Акты*, и глумятся над ним. Следует обычный смертный бой евреев, в результате чего 60 александрийских греков выселяются из Александрии, а рабов их казнят. Зачинщики Павел, Антонин и Феон предстают на суд императора. И здесь, судя по незначительным фрагментам, греки держат себя гордо и вызывающе. Один из обвиненных — Павел — говорит: «В Александрии я владею

[11] Дерзость этого ответа станет особенно ясной, если вспомнить, как грубо и презрительно обращался Калигула с Клавдием. В памфлете на императора Клавдия, приписываемом Сенеке, император присуждается в заключительной сцене судьей подземного царства Эаком Калигуле в рабство, так как ряд свидетелей показал, что видел «как Калигула был Клавдия плетью и розгами, кормил его пощечинами». — *Примеч. М. Ростовцева.*

гробницей, она одна меня занимает, и скоро собираюсь я уйти туда. Идя к смерти, я не побоюсь сказать тебе всю правду. Выслушай же меня, Цезарь, выслушай человека, которого завтра уже не будет в живых».

Чем кончилось дело, мы не знаем, и, может быть, также ссылка документа, который я приведу сейчас, позволяют думать, что Феон и Павел были казнены.

Наконец, ко времени Коммода принадлежат наиболее полные и характерные акты суда над Аппианом, александрийским гимнасиархом, обвиненным в революции, но, судя по всему, без примеси еврейских беспорядков. Все начало документа потеряно, потеряно все изложение допроса обвиняемого и показаний обвинителей, наконец, мотивы и текст приговора. До нас дошел только эпилог судебного разбирательства.

Мы застаем подсудимого в тот момент, когда уже отдан приказ вести его на казнь. Со свои последним словом Аппиан обращается к какому-то ближе нам неизвестному Гелиодору и говорит: «Гелиодор, меня ведут, а ты ничего не говоришь?»

На это Гелиодор: «С кем же нам и говорить-то, нет никого, кто бы нас выслушал; иди, дитя мое, иди, умирай. Слава тебе будет умереть за дорогую тебе родину. Не бойся!»

Реплика Аппиана на это замечание Гелиодора, в которой, может быть, содержалось оскорбительное замечание по адресу императора, потеряна.

Императора дерзость подсудимого — очевидно только эпилог ряда предыдущих дерзостей — задевает за живое. Он зовет Аппиана назад и говорит: «Разве ты не знаешь, с кем ты говоришь?»

Аппиан: «Знаю. Аппиан с тираном».

Император: «Не с тираном, а с царем!»

Аппиан: «Не говори этого. Богу Антонину, отцу твоему, приличествовало быть императором. Слушай, почему: прежде всего он был философом, затем он не был корыстен, наконец, он любил добро. В тебе соединено все противоположное этому: тирания, злодейство, некультурность».

Цезарь велит увести его. Аппиан перед уходом говорит: «Позволь мне из милости одно, господин мой Цезарь».

Император: «Что?»

Аппиан: «Повели повести меня на казнь в одежде, соответствующей моему благородному происхождению».

Император: «Хорошо!»

Аппиан надевает на голову тюрбан, на ноги белые башмаки. Ведомый в центре Рима он кричит: «Сбегайтесь, римляне, смотрите, как ведут на смерть благородного гимнасиарха и посла александрийцев!»

Эвокат (унтер-офицер, бывший среди стражи или, может быть, командовавший ею) бежит к императору и говорит ему: «Господин, сядь! Римляне мятутся!»

Император: «Из-за чего?»

На это консул: «По поводу казни александрийца».

Император: «Пусть его приведут сюда».

Аппиан, войдя, говорит: «Кто это вновь зовет меня, уже во второй раз стоявшего у дверей Аида и собиравшегося приветствовать погибших до меня Феона, Исидора, Лампона? Сенат то был, или ты, разбойничий атаман?»

Император: «Аппиан, мы умеем приводить в разум безумцев и сумасшедших. Помни, что ты говоришь, только пока на то моя воля».

Аппиан: «Не безумец я, я в полном уме, я ратую за мое благородство и требую того, что мне подобает».

Император: «В каком качестве?»

Аппиан: «В качестве человека благородного и гимнасиарха».

Император: «Ну а мы, по твоему не родовиты?»

Аппиан: «Этого я не знаю, я говорю о **моем** благородстве и моих правах!»

Император: «Да разве ты и в самом деле не знаешь, что и мы благородны?»

Аппиан: «Ну, если ты не знаешь правды, так выслушай ее. Первый Цезарь спас Клеопатру...»

Тут, к сожалению, документ обрывается. Дальше, очевидно, шла речь об истории римской монархии и сменявшихся на престоле династий с точки зрения александрийских патриотов и аристократов — египетская версия истории империи. Потеря этой части документа глубоко досадна, она, несомненно, позволила бы нам заглянуть в самую сущность тех идей и представлений, которые одушевляли александрийскую оппозицию.

Только что разобранный документ вызывает в каждом, привыкшем мыслить исторически, целый ряд недоумений. Поражает прежде всего тон документа, затем вульгарный, чисто народный его язык, явно говорящий об его александрийском происхождении, наконец, историческая несообразность и невозможность некоторых

деталей. Если психологически и понятно первое возвращение Аппиана императором, вызванное желанием императора сказать самому заключительное слово в ответ на дерзость гимнасиарха, то вполне невозможна вся следующая сцена смятения в Риме, доклада эвоката и вторичной беседы императора с Аппианом. Нет никакого основания сомневаться в подлинности факта казни Аппиана, но рассказ об этом факте, циркулирующий в Александрии, очевидно, сильно ретуширован и дополнен, хотя и восходит в существе своем к подлинным протоколам судебного разбирательства. Вся заключительная сценка, очевидно, изобретена специально для того, чтобы ввести потерянную для нас характеристику римских династий из уст александрийского аристократа. Как бы там ни было, даже в этом приукрашенном виде и именно в этом виде, документ для нас высоко характерен. Он ясно показывает нам, как повторные случаи казни вожаков александрийских революций действовали на греческое население Египта, как все эти Феоны, Исидоры, Аппианы облекались в ореол мучеников и как о них создавалась целая литература мученических полудостоверных актов.

Таковы были александрийские революционеры. Всё их поведение, все их действия, весь их склад говорит за то, что это были люди, гордые своей культурой, своей старой знатью, своим чудным городом — Александрией. Каждое слово их дышит ненавистью к некультурным завоевателям, к тиранам на престоле. Они, очевидно, выросли на традициях античной гуманности, на идеале греческой культурности, на воспоминаниях о былом величии своем и своей родины. Правда, идеалы эти узки и за пределы Александрии и своего старого благородства, своей врожденной культурности не идут, но за эти идеалы, каковы бы они ни были, александрийцы идут на смерть и идут сознательно и бесстрашно.

II. Оппозиция греческих философов

Одним из наиболее характерных признаков Римской империи немедленно после ее зарождения является ее сознательно национальный или националистический — если не римский, то италийский — характер. Уже самое рождение империи из пламени отчаянной борьбы востока с западом, Октавиана с Антонием, является очень характерным предсказанием той формы, которую примет новая государственность. Не могло быть и речи о том, чтобы эллинизм сохранил в организации Римской империи ту же силу, которую он имел в последний век Республики. Вся деятельность Августа

рассчитана для запада и проходит на западе. Он сознательно минует восток в своих поездках и своей реорганизации государства; там, где он вынужден считаться с ним, видно недоброжелательное к нему отношение, сказывающееся с особой яркостью на организации Египта: эта могущественнейшая монархия не получает даже тех гарантий и той самостоятельности, которую имели остальные эллинистические государства, сделавшиеся римскими провинциями: ни муниципальной организации, с ее хотя бы кажущейся автономией, ни провинциальных собраний, с их правом жаловаться на правителя провинции, ни правителя из культурных первых классов римского гражданства, ни даже самого имени «провинция» Египет не получил; он сделался самой крупной латифундией, личным поместьем римского императора, и управлял им личный агент императора, на обязаности которого лежало выжимать из страны столько, сколько она может дать. Это отношение к Египту в высшей степени характерно для понимания основных принципов, руководивших Августом. Он хотел покончить с принципом «Graecia capta feros victores cepit — порабощенная Эллада победила суровых своих победителей», он хотел создать национальное италийское государство, национальную италийскую религию, национальную италийскую культуру. Новая империя должна была опираться на войско, набранное исключительно среди италиков, только италик мог быть римским солдатом, римским легионером; чтобы создать это войско, нужно было возродить молодежь италийских городов, поднять их физическую мощь охотой, военными упражнениями, спортом, который в то же время носил кровавый характер боев гладиаторов и убийства диких зверей на аренах амфитеатров, — и Август заводит особые полу-школы, полу-ассоциации юношей по всей Италии. Чтобы выработать италийскую форму монархии, не пересаживать эллинистического царства на римскую почву, нужно было создать *modus vivendi* на обломках республики при условии фактической бесконтрольности и самодержавия императора, но с формальным двое- или троевластием императора — магистрата, сената и народа; и Август создает недолговечную больную форму принципата, носившую в своем существе непримиримое противоречие республиканской оболочки с самодержавным ядром. На развалинах убитой в корне эллинским философским скепсисом римской или римско-греческой религии Август пытается создать италийскую религию нового италийского государства: он пробуждает к жизни давно погребенных богов муниципальных культов,

всех этих Консов, Семонов, Дий и особенно Пенатов и Ларов, из соединения которых с культом своего гения он думает создать государственную религию, подобную культу эллинистических царей; и для поддержания этого своего создания он возобновляет старую форму сакральных магистров в новой оболочке августиалов.

Сознавая полное отсутствие самостоятельной литературы и культуры у нового своего создания, Август нежно лелеет и растит *quasi-италийский эпос Вергилия, quasi-италийскую лирику* Горация и Овидия, он ухаживает за Варроном — этим историком его италийского государства, этим исследователем-антикваром, добывавшим для него и очищавшим от шелухи времени забытых италийских богов и героев, создававшим традицию божественности Ромула, к которому при помощи Вергилиева эпоса так страстно хотел примкнуть Август в своей монархической антиэллинской тенденции.

Но вся деятельность Августа в этом направлении привела только к кажущимся результатам. Италийской культуры и италийского народа не было, а следовательно, не могло быть и италийского государства! Сильна и жива была культура эллинская, а сам Август в своей беспомощности, создавая и насаждая элементы своего италийского принципата, везде и всюду заимствует для своего детища клочки, оторванные от старого ствола эллинизма.

Коллегия юношей — это все та же эллинская эфебия, культ гения — это плохо скрытый культ александрийских Птолемеев и сирийских Селевкидов; для организации своей империи и даже своей резиденции, даже своего имущества Августу постоянно приходится черпать из сокровищницы эллинизма: пожарные Рима — это та же александрийская команда, налог на наследства — это старая эллинистическая финансовая мера, агенты императора, его прокураторы — это те же эллинистические чиновники. Наконец, и литературу и науку из ничего не создашь, и Вергилий оказывается неважной италийской копией с Гомера, Гораций всецело стоит на эллинских образцах, и Варрон постоянно оперирует с эллинистическими идеями, методами и, может быть, даже с собранным александрийскими учеными историческим и лингвистическим материалом. Но как бы там ни было, а национализм был принципом, и грекам не было легче от того, что италийское государство было вороной в греческих павлиньих перьях.

И этим принципом, правда, несколько модифицированным, национализм остается также в долгое и мрачное правление Тиберия.

Блестящий ум последнего отпрыска талантливой семьи Германика — Калигулы — ясно видел всю фальшивость возведенного Августом здания, Калигула был филэллином в полном смысле слова, и притом таким, который видел или, лучше сказать, прозревал суть вещей. Он прозревал неизбежность абсолютизма и проводил его в виде своего культа, в виде глумления над сенатом и т. д., и т. д. В этом он шел по следам великого прародителя империи Юлия Цезаря, который, по словам Малалы, выстроил в Антиохии, этом главном в то время центре эллинизма, императорский дворец, поставил там стелу римской Фортуне и возобновил центр культа сирийских царей, антиохийский Пантеон. В связи с его египетскими приключениями и его увлечением Клеопатрой, с его мечтами о покорении парфян и создании мировой восточной монархии, это свидетельство позволяет видеть уже в Цезаре первого поборника мировой империи на базе эллинства.

Но больная натура Калигулы не выдержала величия главы мира и мирового бога, и он рано сходит со сцены, гибнет от руки Кассия Хэреи в подземном ходе своего Палатинского дворца. Был ли этот акт актом сознательной реакции национальной партии, мы этого не знаем, да это и безразлично. Важно то, что Клавдий, этот этрусский историк на престоле, явно высказывает во все время своего правления свои италийские симпатии и свой открытый национализм. С Нероном, казалось, наступила филэллинская реакция, но это реакция внешняя и кажущаяся. Поверхностный ум Нерона позволял ему даровать свободу Греции и выступать жрецом греческого искусства во всех его проявлениях и все-таки не мешать своим приближенным проводить в основных вопросах старую августовскую политику италийства.

Последней наиболее серьезной вспышкой национализма была династия Флавиев, этих италиков, муниципальных аристократов на престоле. Веспасиан и Тит с их колоссальным приютом для национальных гладиаторов и диких зверей — римским Колизеем, Домициан с его острой ненавистью к эллинским философам и страстью к италийской Минерве — этому переодетому из Афины символу италийской культуры, дают непрерывную цепь националистов. Но время берет свое. Мирная борьба эллинства, постепенное изменение государственности, упадок искусственно привитой италийской литературы, науки и искусства и все росшее недовольство эллинства и востока, этой культурной и экономической базы империи, раскрывают глаза новой династии Ульпиев и Антонинов

на истинное положение вещей и на ложь идеи италийского, а не мирового на базе эллинской культуры государства.

Здесь не место характеризовать подробно этот поворот в политике римских императоров. Достаточно назвать имена великого путешественника и принципиального, а не внешнего филэллина с александрийским оттенком — Адриана, греческого философа на римском престоле — Марка Аврелия, наконец, полувосточную династию Северов, с которой я уже выхожу за хронологические рамки моей программы, чтобы понять и оценить это новое сознательное движение на восток. И стоит только бросить взгляд на культуру той эпохи, на бедность и мертвечину римских научных и литературных продуктов и на пышный расцвет второй софистики, философии и тех остатков эллинистической точной науки, которые еще продолжали быть в обиходе, чтобы понять как глубоко были правы филэллины на римском престоле. Весь этот блеск возрождения эллинизма покоился на том экономическом процветании востока, на том росте муниципальной и провинциальной жизни, который вызвала разумная провинциальная политика всех императоров без исключения и которого остановить не были в состоянии никакие националистические попытки. Это возрождение греческой нации с особой интенсивностью осознавалось ею самой, и глубоко прав Роде, говоря что с конца I в. по Р. Х. замечается «глубокое осознание эллинами превосходства своей природы над остальными народностями империи, особенно же римлянами. Эллины, — продолжает он, — начинают с вновь пробудившейся гордостью сознавать себя настоящими носителями вышедшей из их среды мировой культуры, которая в руках римлян выродилась было в грубую вакханалию наслаждения и безрадостного дебоша...».

С особой яркостью отразились все эти колебания императорской политики на отношениях отдельных императоров к высшему, философскому образованию и, в частности, к философам отдельным или *en masse*.

Философия в жизни римского общества играла огромную, для нас, может быть, не так уже и непонятную роль. Философия была синтезом всех наук, и в ней культурный человек того времени искал не только высшего, но и вообще знания; мало того, изверившись в своих богов и чуждые культы, он искал в философии и откровения, а так как она его не давала, то хоть нравственной поддержки своего бытия, регулировки своего отношения к себе и к людям.

Философ был и учителем и духовником римлянина, он руководил им во всех поступках его, следил за его душой, как врач за телом, а мэтр-д'отель за его кухней. Самостоятельно мыслили и знали очень немногие исключительные натуры, большинство нанимало себе им ум и совесть. Для большинства, конечно, все это было внешностью, но люди вдумчивые и впечатлительные испытывали и глубокое внутреннее влияние философской морали и этики. Бурные времена последнего века республики не особенно позволяли культурному римлянину сосредоточиться и подумать: нужно было действовать, принимать решения, бороться. Но настала империя, и те, кто раньше деятельно интриговал и мало мыслил, были поставлены обстоятельствами в необходимость бездействовать, молчать и найти *modus vivendi* в новой обстановке и при новых условиях. Натуры мистические бросились в искание религиозной истины в новых для запада и глубоких по содержанию восточных религиях, натуры деятельные и практические поступили на службу к новому режиму, но был и целый ряд лиц, в которых не было ни мистицизма, ни способности примириться, но которые в то же время сознавали ненужность и бесполезность борьбы с совершившимся фактом, и эти лица стали искать руководства и утешения в греческой философии и у греческих философов. Этим удрученным общественным настроением объясняется успех, которым пользовался в то время стоицизм. Уйти в самого себя, ничем не смущаться и только пассивно защищать свое «я» от нападений жизни, эти положения стоицизма как нельзя лучше подходили к настроению римской аристократии. Другие, примирившиеся, искали своего кодекса морали в приспособленном для толпы эпикуреизме.

Казалось, оба господствовавшие учения не давали особых поводов правительству быть недовольным философией и философами. Если под влиянием стоицизма Трасея Пэт молчал в сенате и умирал мужественно и твердо, когда этого от него требовали, если Сенека, наиболее плодовитый и самостоятельный провозвестник принципов стоической морали, находил в своем удалении от дел утешение в беседах со стоиками, то это, может быть, и казалось молчаливым вызовом философской мысли, брошенным печальной действительности, но не представляло опасности ни для режима, ни для личности императора.

И первые императоры относятся к философии безразлично; они казнят аристократов за их политические преступления, но не трогают тех, кто является руководителями их совести.

Другую картину представляет отношение императоров второй половины века к философии. Уже при Нероне слышим мы о преследовании Апполония Тианского и друга Сенеки и Пета Деметрия. Вместе с тем, мы присутствуем и при любопытном явлении: римская оппозиция при Веспасиане, Тите и Домициане меняет свой характер. Главари ее ведут себя вызывающе и дерзко: при Веспасиане Гельвидий Приск дерзкими и смелыми речами накликает на себя смерть, при Домициане политические жертвы, публикующие брошюры антиправительственного характера, выступающие открыто и не стесняясь против власти, считаются десятками...

И наряду с этим мы видим изгнанного Нероном Деметрия в роли ближайшего друга и наставника Гельвидия и знаем, что в ответ на его выходки против Веспасиана, тот ограничился изгнанием философа и словами: «Ты делаешь все, чтобы заставить меня убить тебя, но я не убиваю лающей собаки»; мы слышим от Диона Кассия, что отношения Тита к Беренике вызвали ряд действий против философов: «Диоген первый вошел в театр полный народа, и наговорил много дерзостей по адресу Тита и Береники, за что бит был плетьми; Герас после него, надеясь, что и с ним не сделают ничего худшего, много накричал на манер киников бессмыслицы, за что ему отрубили голову». Наконец, при Домициане начинается просто гонение на философов: преследуемым аристократам ставятся в вину главным образом их философские симпатии, и, наконец, в 93 г. изгоняют всех философов из Рима, а позже, как кажется, и из Италии. «Выгнали, — говорит Тацит, — учителей мудрости; послали в изгнание благородные дарования, чтобы не оставалось на глазах ничего честного».

Чем же теперь провинилась философия, и кто из философов накликал на нее беду?

Все источники называют виновниками циников. Но в чем лежала их провинность, в их учении или в чем другом?

Послушаем источники. Один из преследуемых Домицианом философов был Аполлоний Тианский — неопифагореец, изукрашенный позднейшей легендой в полу-чародея, полусвятого. Что он сделал? Вот как характеризует преследуемую сторону деятельности Аполлония Филострат, его биограф, создавший из его жизнеописания скучноватый и напыщенный роман: при Нероне он был на стороне восставшего Виндика, он не щадит в своей критике и оппозиции ни самого Нерона, ни его ближайшего сотрудника Тигеллина. При Домициане он ездит по провинциям и проповедует, что

сила тиранов не вечна, приводит примеры тираноубийц, как греческие, так и римские, позволяет себе постоянные выходки против Домициана публично и афиширует свои симпатии к выставляемому общественным мнением претенденту, родоначальнику эллинофильства — Нерве. В этой своей деятельности он прямо заявляет себя идущим по следами великого мученика Сократа и постоянно выдвигает свой эллинизм. А вот как характеризует настроение философа Элиан, префект претории, в разговоре с Домицианом: «Легковесны эти софисты, и дерзко их занятие; не ожидая от жизни ничего хорошего, они жаждут смерти и не ждут ее прихода, а накликают ее, обращая против себя мечи власть имущих».

Что же все это такое, как не острая вспышка политической оппозиции, эллинизма против италийского национализма? Что такое эти сотни одетых в рубища циников, наводняющих площади городов и нападающих на современный строй, современную мораль и современную религию? Эти бородатые незнакомцы с сумой через плечо и толстыми плащами на плечах? Эти бродячие аскеты? Они не что иное, как армия протеста, очевидно, где-то организованная и выпущенная постепенно на арену истории.

Но где она организовалась, и почему она выбрала форму проявления именно в виде цинизма? Вот что говорит об этом один из глубоких знатоков античности Бернайс, характеризуя первый период цинизма:

«Циники хотели выделиться из окружающего их общества, которое казалось им разлагающимся, и выделить оттуда как можно большее количество других. Понимание того, что старой греческой культуре пришел конец, наполняло душу Диогена, видевшего постепенный рост и конечную решительную победу грубой македонской силы; говорят, он выразил это свое убеждение в своем ответе на вопрос, как он хочет быть погребенным: «Лицом вниз, сказал он, так как близко то время, когда все неизменное окажется наверху».

Но настал новый расцвет эллинизма, и цинизм замолк и возродился только тогда, когда вновь настала эпоха надвигающегося и поглощающего эллинизм варварства, и тогда циники выступили, по словам Бернайса, «носителями политической оппозиции, той оппозиции, которая хоть и была бесцельна, но была зато тем ожесточеннее».

Мы видим, однако, что возродился цинизм не сразу с изменением режима, а только в конце I в. Объяснение этого лежит в следующем. Наиболее прогрессивная часть эллинизма — александрий-

ское эллинство — только недавно лишилось самостоятельности. На первых порах эллинизм был задавлен, и только вспышки александрийских революций давали понять, что оппозиция эллинства не умерла. Но время шло, эллинский восток собирался цвести новым, пышным, хоть и нездоровым цветом, мирная работа эллинских идей и культуры расчистила почву для победного шествия эллинизма, и в этот как раз момент из Рима идет струя особенно сильного национализма. Эллинство загорается, и сила его сказывается в том, что оно проникает вглубь римского общества и снизу, и сверху и пытается поджечь государство со всех концов.

Где же источник этой революционной струи? Все говорит за то, что одним из главных очагов ее надо считать Египет и Александрию. Мы слышим, что один из Деметриев был в тесной связи с Александрией, что некий циник Агатобул был очень известным и влиятельным александрийским философом; особенно же характерны сведения о сношениях Аполлония с египетскими гимнософистами — название, как нельзя лучше подходящее к аскетизму последователей цинизма. Не забудем, что и христианский аскетизм и монашество зародились и окрепли в Египте.

Так связываются в нашей концепции александрийская оппозиция аристократов с воинствующей оппозицией философов; источник их географически один и тот же: сходятся та и другая в старой александрийской культуре; но оппозиция философов, конечно, куда шире и глубже, выходя не из самосознания кучки, а из сознания своей *былой культурной мощи, мощи еще не умершей целой нации.*

Деятельность Домициана, направленная против острой оппозиции римского общества, немало способствовала укреплению принципа самодержавия, а его столкновение с философами и эллинизмом было хорошим показателем того, какого опасного врага приобрела было себе монархия в лице философии и эллинизма. Этот урок не прошел даром для последующего времени. Начиная с Нервы, как сказано, императоры пытаются примирить эллинизм и философию с Римом, что им и удается вполне. Преследуемый при Домициане Дион делается другом Нервы, при Антонине философы поступают на службу государству и за деньги учат молодежь, конечно, не воинствующей философии; наконец, теперь уже из уст примирившегося грека Лукиана исходит едкое и злобное обличение циников. Эллинизм и философия окончательно примиряются с Римом, найдя себе должную оценку и признание. Роль циников в политической жизни Рима была окончательно сыграна.

Тем интереснее для нас фигура одного из последних крупных представителей цинизма — Перегрина. Перегрин — современник Антонина. Это натура ищущая, ищущая правды и добра, морального возрождения личности, общества и государства. В этот период религиозного шатания и уже явно сказывающегося культурного упадка он бросается из стороны в сторону. Одно время он был христианином, но христианство его не удовлетворило: оно было для него слишком простым и не столько мирным, сколько пассивным в своих отношениях к государству и современности. Он ищет пострадать за христианство, но на его протест не обращают внимания и отпускают его с миром. От христиан он бросился к египетским циникам и там нашел то, чего искал, нашел формулу для своего протеста и, как горячий новичок, не сознавая того, что пора цинизма прошла, бросился применять эту формулу на деле. Он едет в Рим. Здесь, по образцу Гельвидия и Деметрия, позволяет себе дерзкие выходки по адресу императора, но платится за это только высылкой: так как теперь он не опасен, он не мог найти отклика своему протесту, который находили его предшественники. Тогда он надеется на успех среди родного ему эллинства, пытается поднять восстание в Греции, родине своих идей, но кроме нескольких горячих голов, не находит себе приверженцев.

Правительство так мало обращает внимания на эту детскую попытку, что Перегрин остается даже безнаказанным и может продолжать проповедовать в пустыне. Конец свой Перегрин находит в Олимпии: он выстраивает себе невдалеке от места сборища всей Эллады костер и, как новый Геракл, идеал цинической философии, всходит на него и сгорает на глазах у немногих своих учеников и почитателей.

Трагизм положения Перегрина в том, что он пережил свое время, и вполне прав был примирившийся кроткий киник Демонакт, когда в ответ на упрек Перегрина в том, что он не циник (οὐ κυνᾷς), отвечал ему: «А ты, Перегрин, убил в себе всё человеческое (οὐκ ἀνθρωπίζεις)».

Отчаянная попытка Перегрина оживить цинизм прошла бесследно. Циники не исчезли сразу, но для характеристики их мирного настроения достаточно привести тот факт, что династия Северов была очень благосклонна к аскетам-циникам, находя, что они дают хороший пример выносливости для войска.

Таково было то оппозиционное движение, которое было прямым последствием антагонизма между эллинизмом востока и ро-

манизмом запада и которое кончилось слиянием обоих русл, смешением того, что они несли, и созданием того греко-римского мира, который представляет из себя последний и самый слабый раствор выработавшейся в греческих политиях культуры.

Нам остается еще задать себе последний вопрос: правы ли мы были, называя всю ту серию лиц, которая прошла перед нами, «мучениками греческой культуры»? Древность держалась в этом отношении разных взглядов.

Александрийцам их аристократы и гимнасиархи рисовались, несомненно, в ореоле мучеников. Аполлоний Тианский и Перегрин считались святыми, суеверная толпа им поклонялась, и Александр Север держал даже статуэтку Аполлония в своей божнице рядом с Юпитером, Августом и Христом. Но были и такие, как Лукиан, которые клеймили Перегрина прозвищем шарлатана и лгуна. Одного, думается мне, отрицать нельзя: все эти лица имели в виду идеал эллинства в противоположность варварскому, с их точки зрения, романизму, все они любили этот идеал и страдали за него, а так как слова «эллинство» и «культура» неотделимы, то они действительно были мучениками эллинства и культуры. Правда, цинизм как философское учение отрицает культуру, но не принципиально, а только современную — истлевшую, на их взгляд; да к тому же мы видели, что цинизм в это время не есть определенное учение, а есть маска, надетая в целях, ничего общего с философией не имеющих, соединявшая под собой и неопифагорейца Аполлония, и стоика Мусония. И кто этого не сознавал, как Перегрин, тому был один выход — отчаяние.

Впрочем, отчаяние сквозит и в деятельности других эллинских мучеников; более прозорливые из них видели, что идеал эллинства и культуры постепенно умирает, и в этом глубокая разница между ними и христианскими мучениками, действовавшими теми же средствами, умиравшими, как и они, с мужеством и самоотречением, но видевшими за собою массу и народ, носившими в сердце своем веру в свой несложный идеал и потому надеявшимися на то, что за ними будущее. В актах эллинских мучеников мы не найдем той простой и общепонятной формулы, которая, как победный клич, проходит через ранние и поздние, подлинные и приукрашенные акты христианских мучеников: *christianus sum*.

Идеал эллинских мучеников был сложнее и неопределеннее, и если бы они говорили только одно *graecus sum*, их бы никто не понял и не казнил.

М. И. Ростовцев

ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ

1. «Деяния Диогена»

Папирус из Оксиринха, датируется серединой или 2-й половиной II в. Содержит 5 неполных столбцов, столбцы 1 и 5 плохой сохранности. Текст написан курсивом на обороте листа с земельным кадастром. Хранится в Библиотеке Саклера Оксфордского университета (P. Oxy. 2264). Впервые опубликован в 1952 г.

Содержит риторическую речь, которую привезли в Рим александрийские послы для произнесения на суде по обвинению Диогена в поношении императора Веспасиана. При этом сам Диоген в Рим не приехал. Одни ученые (C. H. Roberts) считают речь защитительной, другие (H. Musurillo) — обвинительной; согласно еще одной гипотезе (M. Harker), некоторые пассажи написаны в защиту Диогена, а некоторые — в его осуждение, что объясняется присутствием на суде двух противоборствующих сторон. Текст начинается упоминанием инцидента, происшедшего в гимнасии за 12 лет до суда, при жизни императора Нерона, за который Диоген уже понес наказание.

Перевод

5а

Столбец 1

...лет [правления] Нерона... [еще] при жизни императора Нерона в гимнасий... атлетов... мужей. ...двадцать не... в гимнасий... расспрашивает начальника... так...

Столбец 2

Диоген... ни тогда не порицал [императора], ни теперь не порицает... Возможно, за его гибель также нужно было отомстить. Но верь его нынешнему молчанию. Разве он не бранил Цезаря двенадцать лет назад[12], когда [перед ним] был судья[13], легко поддающийся гневу, настроенный против богатых, раздражающийся против любого, кто принадлежит к благородному сословию? Не бранил ли он Цезаря...? ...сказать... почему же ты ничего не говорил...?

---

[12] Альтернативный перевод (для защитительной речи): «он не бранил Цезаря двенадцать лет назад» (P. 201).

[13] Т. е. император Нерон.

Столбец 3

...лишенный... претерпев все это, — он не присутствует [здесь], он не приплыл [вместе со всеми], чтобы плакать, вернувшись оттуда, с чужбины, издалека! О, если бы ему нужно было только немедленно погибнуть, отомстив за оскорбление (ἐκδικήσαντα τὴν ὕβριν)[14], [если бы нужно было] только сопроводить его до [места] казни, [чтобы] увидеть, как он испускает дух! О, если бы можно было нанять его палачом (μισθῶσαι δ̣ήμ̣[ι]ο̣ν αὐτόν)[15]! Но и тогда тебе остается... он сам... претерпел и...

Столбец 4

[*Речь обвинителя*]

«...государь, твою героическую душу. Вынеси во благовремение [обвинительный] приговор: твоя жизнь подвергается насмешкам, твой престол подвергается обвинениям. Тот, кто говорит такую ложь против тебя, не должен жить. Мы уже не почитаем твою славу — если даже и чтим древность твоих обычаев [τῶν ἠθῶν]. Но если бы ты встретился с теми, кто [жил] в прежнее время...

Столбец 5

...отослали [?] серебро. ...двойное обвинение... большее соответствие. ...во-первых и... во-первых, чтобы достичь [?]...

2. Деяния Максима

Описание судебного процесса против Гая Вибия Максима, префекта Египта между 103 и 107 г. Суд состоялся в Риме в присутствии императора Траяна, предположительно между 107 и 109 г.

Документ состоит из двух основных частей (7a и 7b).

1) Свиток из Оксиринха (P.Oxy. 3 471), содержит 6 столбцов, написанных на лицевой стороне листа овальным вертикальным почерком, ученой рукой, с аккуратно проставленной пунктуацией (7a). Датируется II в. Хранится в Бодлианской библиотеке в Оксфорде, шифр MS. Gr. class. a. 10 (P). Впервые опубликован в 1903 г. Бернардом Гренфеллом и Артуром Хантом.

Текст начинается с середины речи обвинителя. В доказательство приводятся документы и свидетельства очевидцев.

---

[14] Вместо «получив воздаяние за оскорбление/за наглость»?

[15] Место остается неясным. В издании H. Musurillo предлагается эмендация μισθῶσαι δήμιον αὐτοῦ — «нанять для него палача».

Главные обвинения:

(а) Ростовщичество. Максим обвиняется в том, что дает деньги в рост и вынуждает должников платить ему проценты еще до того, как они получат ссуду.

(б) Вмешательство в назначение александрийских гимнасиархов, взяточничество. Цитируется документ: «Береникий должен быть гимнасиархом до девятнадцатого года императора, а Аникита — до двадцать девятого года», то есть 10 лет. Обвинитель предполагает, что за назначение гимнасиархов на столь длительные сроки[16] *Максим получил взятки.*

(в) Неподобающая связь с богатым семнадцатилетним юношей. Посетители видели, что он каждое утро выходит из спальни Максима; он также отправился вместе с Максимом в служебную поездку по Египту.

(г) Беззаконные расправы с населением. Максим несправедливо отнимает имущество у бедняков; он предал человека на смерть только за то, что тот не носил подобающих белых одежд.

2) Свиток, найденный в Диме (Египет) Фридрихом Цукером во время раскопок 1909/10 г. (P.Schub. 42). Текст написан на лицевой стороне листа, с сокращениями, характерными для документов; занимает четыре столбца, из который читается только столбец 3. Датируется II в. Хранится в Египетском музее в Берлине (P. 13292), впервые опубликован Вильгельмом Шубартом в 1950 г.

Содержит речи обвинителей Максима — александрийских послов Герея[17]*, гимнасиарха [Ю?]лия Диодора*[18] *и архидикаста (главного судьи) Евдемона*[19].

Последний обвиняет Максима во вмешательстве в дела гимнасия.

[16] В I в. н. э. срок пребывания на должности гимнасиарха (гимнасиархия), по предположениям ученых, ограничивался тремя годами (Gambetti. *The Alexandrian Riots of 38 C.E.* P. 161).

[17] Герей — вероятно, ритор, возможно, ученый александрийского Мусейона (*The acts of the pagan martyrs.* Ed. Musurillo. P. 159).

[18] В лексиконе «Суда» упомянут Валерий Диодор, автор трактата об аттических ораторах (Ibid. P. 160).

[19] Евдемон — возможно, александрийский гражданин Валерий Евдемон, префект Египта в 141/142 гг.; до этого был прокуратором нескольких восточных провинций (Ibid. P. 77–78).

Перевод

7a

Текст столбца 1 не читается.

Столбец 2

Обвинитель обращается попеременно то к императору, то к Максиму.

...и лишается старых. Поэтому я кое-что добавлю, государь, чему ты удивишься и, думаю, не поверишь, покуда мы не прочтем письма. Он назначил проценты за тот период, когда некоторые еще не получили заем. Что он говорит? Вы отсутствовали [и поэтому] не знали, что вам об этом были написаны письма? [Письма] лучше и яснее покажут расчётливость и заботу Максима об этом. ...ведь последний документ запечатлевает его старание/стремление и любовь к отроку. В то время как мы подвергались притеснениям всякий раз, когда он уезжал из провинции, затем... проценты... он назначает на должность гимнасиархов... пока государь не достигнет [возраста] 19 лет, [гимнасиархом будет] Береникиан,

Столбец 3

а до [тех пор, пока ему не исполнится] 29 [лет], управлять гимнасием будет Аникет. По какой причине ты умолчал об этом?[20] Ты скажешь, что тебя обманули или что ты получил взятку? [Тебе] выгодно согласиться по крайней мере на меньшее [из зол]. Мы же утверждаем, что ты не получил взятку: ты дал [ее]. Что же [мы хотим сказать]? Семнадцатилетний мальчик обедал у тебя каждый день[21]. Каждый из этих [свидетелей] всякий раз, когда удостаивался принять участие в [твоем] пиршестве — ведь с тех пор, как ты достиг царственного положения, ты не легко раздавал такие благодеяния — видел на пиру [этого] отрока, как вместе с отцом, так одного. Видел же и бесстыдный взгляд, и бесстыдный обмен сообщениями / бесстыдное общение [?] (διαπομπάς) длинноволосых [?] (δασείων) любовников.

---

[20] Теперь обвинитель обращается к Максиму.

[21] Альтернативный перевод: «Почему же семнадцатилетний мальчик обедал у тебя каждый день?» (*The Oxyrhynchus papyri*. Part 3. Ed. Grenfell and Hunt. P. 151).

Что же [дальше]? Он радушно приветствовал его каждый день[22]. [Эти люди] свидетельствуют, государь, [и клянутся] твоим счастьем, что всякий раз, когда они ожидали приветствия [Максима] и томились у [его] дверей,

Столбец 4

они видели выходящего из [его] спальни отрока, чуть ли не показывающего [открыто] (μόν[ον] ϙὐ ... δεικνύντα) знаки связи с ним[23]. Ибо с тех пор как [этот] красивый и богатый юноша привык к постыдному обычаю, [Максим] развращал [его] и бесчестил [своими действиями], так что тот на глазах у всех заигрывал с постельничим Евтихом и висел [у него] на руках и громко и безудержно смеялся в присутствии тех, кто пришел к [Максиму] с приветствием. И это не было безрассудством [со стороны Максима] — потому что он [намеренно] выставлял напоказ перед [своими] должниками то, что он делал. Почему же ты, [такой] мрачный и крайне суровый, не препятствовал [ему]?[24] Но когда бедный человек в простой одежде обращается к тебе с просьбой, ты приказываешь отнять у него имущество — [и не только у него, но] и у его жены, и у его близких. И [человека], который без белой одежды

Столбец 4

сидел в театре, ты предал на смерть! А безбородого и... еще/к тому же... и красивого юношу, удерживая в претории[25] каждый день, не отсылал [на учебу] в училище и на те упражнения/занятия, которые подобают молодежи. Насколько справедливее было бы, если бы ты бранил [его] отца за то, что он не воспитал его [должным образом] и...! ...ты путешествуешь с юношей по всему Египту... Разве семнадцатилетний юноша не сопровождал тебя на судебные процессы, [проходящие] на площади? Что же? И в Мемфисе,

---

[22] Альтернативный перевод: «Почему же он радушно приветствовал его каждый день?» (Ibid.). Актантная структура предложения допускает двоякое понимание: либо Максим («он») радушно приветствовал юношу («его»), приглашая его к себе каждый день, либо юноша («он») радушно приветствовал Максима («его»), приходя к нему каждый день.

[23] Альтернативный перевод: «выходящего из [его] спальни отрока, одного, показывающего знаки связи с ним» (Ibid.).

[24] Не препятствовал юноше вести себя неподобающим образом. Теперь обвинитель обращается к Максиму.

[25] Преторий — резиденция префекта или его частный дом.

и в Пелусии, и [везде], куда бы ты ни пришел / где бы ты ни оказался, Максим, он был вместе [с тобой][26]! Мы, все прочие, избегали [?] поездок и судебных заседаний, так что/так как...

Столбец 6

[*речь защитника?*]

...Вместе [с тем], прими во внимание (σκόπει) и благочестие Максима. Валерий Каллиник, один из ученых (φιλολόγων) Мусейона, начав же и... архидикастов... в воспитании... опыт же... по-другому же не... пользу[ясь ?] телом... удостоился от... таковых... ему... науку [и ?] твою...

7b

В столбцах 1 и 2 сохранились только отдельные части слов.

Столбец 3

...Герей: «Похоже, что ты достоин быть послом... как ты не чувствуешь вина, лишённого запаха, в каком бы сосуде оно ни хранилось... Теперь же мы перешли от спора к обличению... Диодор гимнасиарх: «...государь, медлительность одержала бы верх, если бы ему в чем-то не повредило возражение Герея... ты являешься послом, человек... и половины: ведь я зову... у тебя есть место [?] ... дела́. Архидикаст Евдемон: «У меня есть особые причины, чтобы обвинять Максима, поскольку, кажется, он в мое время[27] приказал, чтобы юноши занимались в гимнасии до одиннадцатилетнего возраста, — и [одним] из них был мой сын Феон... но поскольку польза...

В столбце 4 сохранились только начала строк.

3. Деяния Афинодора и Афамы

Папирус из Оксиринха (P.Oxy. 18 2177), состоит из 4 фрагментов (фрагменты 3 и 4 представляют собой небольшие кусочки с обрывками слов). Текст написан на лицевой стороне свитка, датируется III в. Хранится в Библиотеке Саклера Оксфордского университета (P. Oxy. 2177), впервые опубликован в 1941 г.

Содержит рассказ о посольстве александрийцев к неназванному императору (возможно, Адриану). Представителями алексан-

---

[26] Альтернативный перевод: «Почему же и в Мемфисе, и в Пелусии... он [везде] был вместе [с тобой]?» (Ibid.).

[27] В то время, когда Евдемон исполнял обязанности архидикаста.

дрийцев выступают афинянин Афама и Атенадор (вероятно, также афинянин)[28]*. В начале император резко отзывается об участии афинян в александрийском посольстве. В ответах послов подчеркивается товарищество и близкие связи между двумя городами. В конце император вызывает своих советников и Афаму и спрашивает, какой из городов был инициатором прошения. Конец истории неясен. Из реплики Афинодора следует, что он мог быть осужден на смерть; возможно, Афама разделил его судьбу.*

Рассказы об афинянах, противостоящих императорам, были популярны в Египте.

Перевод

Фрагмент 1, столбец 1

...города... около цикламе[на?] (πέριξ κυκλαμ̣ὶ̣[ν])... мужества. Цезарь: «Вы — послы чужого [города]». Афама: «Мы — послы не чужого города, но нашего собственного. Ведь [этот] город — родной нам». Цезарь: «Пусть кто-нибудь позовет ко мне Афинодора». Афинодор: «Я здесь, государь; слушаю это дело». Цезарь: «Афиняне и александрийцы используют одни и те же законы?». Афинодор: «Поскольку они [афиняне] сильнее всех законов, у них процветает человеколюбие...» ...дети Афинодора... общественные...

Фрагмент 1, столбец 2

письма ...противопоставляя... ...письмо Траяна: император Цезарь Траян Август Германик Дакский... знающим повеления было легко... наглость... но как за... город вы были послами... ученейшего... я не благоволил бы обличить... вы, ученые, написали. Ибо он знает мое [долго]терпение, и я даю вам знамение человеколюбия к вам и не... вас... этого... благочестивые...

Фрагмент 2, столбец 2.

«...благородных у нас и не сильных нам пошли: ведь они — чистые ученики Герея». Цезарь же, прочтя написанное письмо, приказал позвать советников и своих друзей, повелел привести... и Афаманта и сказал им: «Это ходатайство (βιβλίδ[ι]ον) послал город или ...получившие?» Афамант: «...об этом...».

---

[28] Флавий Филострат в «Жизнеописании софистов» упоминает афинского софиста Афинодора. Возможно, александрийцы, попросили афинян подать прошение Адриану от их имени, зная, что он высоко ценил Афины (Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt*. P. 126–127).

4. «Деяния Аппиана»

Папирус, известный под названием Acta Appiani, состоит из двух фрагментов, хранящихся в Британском музее в Лондоне и в Библиотеке редких книг и рукописей Бейнеке Йельского университета.

1) Папирус из Йельского университета (P. Yale inv. 1536) был приобретен М. И. Ростовцевым в Париже в 1933 г. и впервые опубликован в 1936 г. (11a). Содержит 2 столбца, от первого из которых сохранились только окончания строк.

2) Папирус из Британского музея (inv. 2435 verso = P. Oxy. 33 verso) найден в Оксиринхе в 1896 г., впервые опубликован в 1898 г. (11b). Содержит 5 столбцов.

Оба фрагмента первоначально были частями одного и того же свитка: оксиринхский папирус является прямым продолжением йельского фрагмента. Согласно H. Musurillo, рукопись датируется 1-й четвертью или 1-й половиной III в. Текст написан на обороте полоски папируса, составленной из обрезанных по размеру и склеенных между собой листков. На лицевой стороне — записи, датированные временем правления императора Коммода.

Текст повествует о суде над гимнасиархом Аппианом — знатным и благородным греком, занимающим высокую должность начальника гимнасия в Александрии. Повествование начинается с вынесения Аппиану смертного приговора; из-за утраты значительных частей текста остается неизвестным, какое преступление совершил Аппиан и за что он был приговорен к смерти. Сохранились слова Аппиана, что император копил зерно, чтобы продать его с огромной прибылью. Император возмущен, что Аппиан высказывает это обвинение, не будучи уверенным в фактах, и приказывает его казнить.

Основная часть рассказа представляет собой диалог между императором и гимнасиархом, подчеркивающий бесстрашие александрийского «мученика» и тупость римского императора (в настоящее время ученые сходятся во мнении, что речь идет об императоре Коммоде). Историческая достоверность событий, положенных в основу «Деяний», не вызывает сомнений. Тем не менее, подлинный исторический материал подвергся здесь той же литературной обработке, что и в других александрийских «деяниях». Аппиан называет императора «предводителем разбойников» (λῄσταρχος) — такие слова не могли быть записаны в официальном протоколе допроса, даже если они действительно были произнесены, — следовательно, они являются редакторской вставкой. То же относится

к сообщению о начавшемся в Риме восстании из-за осуждения Аппиана на смерть: исследователи считают такое событие маловероятным. Таким образом, несмотря на хронологическую близость памятника к описываемым в нем событиям, он является в значительной степени литературным вымыслом.

Текст обрывается на начале большого рассказа Аппиана об истории Александрии начиная с Цезаря и Клеопатры. Эта вымышленная судебная сцена понадобилась автору для прославления своего родного города и его героев, а возможно, для напоминания о тех политических и финансовых несправедливостях, которые чинили римляне в отношении александрийцев.

Перевод

Столбец 2

Аппиан сказал: «...которые... посылая пшеницу в другие города, продают вчетверо [дороже], чтобы сохранить то, что они отдали». Император сказал: «И кто получает деньги?» Аппиан сказал: «Ты». Император: «И ты в этом уверен?» Аппиан: «Нет, но мы [об этом] слышали». Император: «Прежде, чем ты в этом не убедишься, ты не должен был произносить этих слов. Лазутчик!» Аппиан, уводимый, увидев мертвеца, сказал: «О мертвец, когда я приду в [свою] страну, я скажу своему отцу Гераклиану[29] и... что нет необходимости... ибо я...»

11b

Когда же он говорил это, то обернулся и, увидев Гелиодора, сказал: «Гелиодор, меня уводят, а ты ничего не говоришь?» Гелиодор сказал: «И кому мы должны говорить, не имея слушающего? Иди, дитя, на смерть. Умереть за твою сладчайшую отчизну будет для тебя славой. Не бойся... и...» ...я последую за тобой [?]...

...из... император призвал его. Император сказал: «Так ты не знаешь, с кем говоришь?» Аппиан: «Знаю. Аппиан [говорит] с тираном». Император: «Нет. [Не с тираном], а с царем». Аппиан: «Не говори этого: ведь [вместо тебя] подобало бы править твоему отцу — богу Антонину. Послушай: во-первых он был философом; во-вторых — бессребреником; в третьих — любящим добродетель. Тебе присуще противоположное этому: тирания, бесчестность[30],

[29] Аппиан представляет себе разговор с тенью отца (*The acts of the pagan martyrs.* Ed. Musurillo. P. 214).

[30] ἀφιλοκαγαθία

необразованность». Император приказал, чтобы его увели. Аппиан, когда его уводили, сказал: «Даруй нам еще и это, государь цезарь». Император: «Что?» Аппиан: «Прикажи, чтобы меня казнили со знаками отличия, указывающими на мое благородство». Император: «Хорошо». Аппиан, взяв [головную] повязку, надел ее на голову и, обув ноги в фекады[31] возгласил посреди Рима: «Собирайтесь, римляне! Посмотрите на уводимого [на смерть] гимнасиарха и посла Александрийцев — одного от века».

Стражник (ἠβο[κᾶτο]ς)[32] тотчас, подбежав, доложил [об этом] государю, говоря: «Государь, ты заседаешь [в сенате]? Римляне ропщут».

Император: «Из-за чего?» Консул: «О предании [на казнь] александрийца». Император: «Пусть приведут его». Аппиан, войдя, сказал: «Кто послал за [мной], уже приветствующим свой второй ад и скончавшихся прежде меня Феону, Исидора и Лампона? Неужели сенат или ты, предводитель разбойников?» Император: «Аппиан, привыкли и мы вразумлять беснующихся и лишенных разума. Ты говоришь только потому, что я хочу, чтобы ты говорил». Аппиан: «Клянусь твоим благополучием, я не беснуюсь и не лишен разума, но [лишь] объявляю о своем благородном происхождении и о том, чтó мне подобает». Император: «Как?» Аппиан: «Как благородный [человек] и гимнасиарх». Император: «Итак, ты говоришь, что мы — низкого происхождения?» Аппиан: «Этого я не знаю. Я сообщаю [лишь] о своем благородном происхождении и о том, чтó мне подобает». Император: «Так ты не знаешь, что...» Аппиан: «Если ты действительно этого не знаешь, я научу тебя. Сначала Цезарь спас Клеопатру... он захватил царскую власть, и, как говорят некоторые, взял взаймы...»

5. «Деяния Гераклита»

Пергамен из Гермополя, содержит два неполных столбца на лицевой стороне свитка, написан аккуратным курсивным письмом в 1-й половине III в. Хранится в Каире (инвентарный номер неиз-

---

[31] Фекада — белый башмак афинских гимнасиархов и египетских жрецов.

[32] *Evocati augusti* — во времена принципата элитный корпус ветеранов, подчиненный императору, составленный из солдат, отслуживших свой срок, но вновь призванных в добровольном порядке в преторианские когорты (*The acts of the pagan martyrs.* Ed. Musurillo. P. 217).

вестен), впервые опубликован в 1949 г. В литературе упоминается под шифром SB VI 9213[33].

Содержит фрагментарный текст о суде над префектом Септимием Гераклитом[34]. *Суд состоялся в конце 215 – начале 216 г., во время пребывания в Александрии императора Каракаллы. Гераклит был снят с должности и казнен за происшедшие в городе в это время беспорядки*[35]. *Папирус плохой сохранности, поэтому его содержание раскрывается учеными в контексте других исторических источников.*

Судебный процесс происходит в два этапа.

1) Суд над Гераклитом. Защитником выступает александриец Герарх. Он зачитывает докладные «записки» о недавних событиях. Речь идет о поджогах, оскорблениях, насилии и, возможно, разрушении храмов, случившихся в городе, вероятно, при подстрекательстве «предпринимателей» (ἐργολάβοι). Префект Гераклит и местные элиты не могли сдержать это возмущение толпы. Далее речь идет о статуях в мастерских и других статуях из Канопа, уничтоженных во время бунта.

3) Суд над послами александрийцев, отправившимися к Каракалле, чтобы упросить его войти в Александрию во время беспорядков, и вероятно, в нарушение правил. Имя Гераклита не упоминается.

В результате этого процесса Каракалла казнил Гераклита и александрийских послов, вероятно, по закону об «оскорблении величества», а также, возможно, расширил репрессии против некоторых «предпринимателей» (ἐργολάβοι) и работающих на них беглых рабов.

Перевод

[Герарх]: «Я зачитываю [докладные] записки... как он сжег того, кто оскоблял и чинил насилие... любящего тебя Сараписа...[36] [Са?]рапис... противились Гераклиту...» [Гераклит]: «Грозный/сильный/ужасный (δεινός) центурион, который был удостоверен

[33] Номер по изданию: Kiessling. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Bd. 6.

[34] Септимий Гераклит – префект Египта в 215–216 гг.

[35] Беспорядки произошли, вероятно, по экономическим причинам (очень высокая цена будущей войны с парфянами, изменение налоговой ставки).

[36] Каракалла получил в Египте прозвище «любящий Сераписа» (φιλοσάραπις) за свою особую приверженность культу этого бога.

письмом... [дру]гие [?] статуи лежат в мастерских к двенадцати...» [Антонин Август]: «В Канопе, вне мастерских, где находятся статуи... и большие статуи...». Гераклит сказал: «Они были [внутри]...»[37] ...Антонин Август сказал: «Итак, ты приказал... или нет?» Гераклит сказал: «Я не приказал, но [они были] пере[несены?] в глубину [помещения?]...» Антонин Август сказал: «Они бы спрятаны?» Гераклит сказал: «Нет...» Антонин Август сказал... Гераклит сказал... Антонин Август сказал: «Ты позволил им...»

Гераклит сказал: «Работа. Они были...» Антонин Август сказал: «Ведь другие [статуи]... наполнено». Гераклит сказал... Антонин Август сказал... Гераклит сказал... Антонин Август сказал: «Герарх прочел [докладную] записку ... подрядчиков/предпринимателей (τοὺς ἐργολάβους[38])... Италика... необходимо... Италик... прочитанного... Герарх прочел [докладную] записку... подойди...» ...Антонин Август сказал: «Я приказал верховному жрецу... не [требовали?] власти...» [Гераклит]: «Происходит столь великое святотатство...»[39] Антонин Август сказал... [Гераклит]: «...центурионы должны были...» ...Антонин Август сказал: «Центурионы...

Столбец 2

привести к себе всех, [кому] нет тридцати [лет]»[40].

[Гераклит]: «...без письменных указаний». Антонин Август сказал: «...из постройки/сооружения/здания... их... говорят и...» Гераклит сказал: «Почему рабов...?» Антонин Август сказал: «Почему беглых рабов...?» Герарх сказал: «...беглых рабов...» Антонин Август сказал: «Правитель не думал бы / не судил бы так». Герарх сказал: «Я освободился. Ты найдешь, император». Антонин Август сказал: «Кто в Александрии сегодня деньги... или что-то другое?» Герарх сказал: «Перед тем, как меня обезглавят, послушай, чтобы ты знал, что...» Антонин Август сказал: «...быть послом и поднять мятеж...

[37] Каракалла обвиняет Гераклита в том, что некоторые статуи были плохо защищены, в результате чего они были повреждены или уничтожены, в том числе те, которые уже были установлены в Канопе.

[38] Видимо, ἐργολάβοι — это те, кто управляет мастерскими по изготовлению статуй, где работали беглые рабы, принявшие участие в бунте.

[39] Вероятно, речь идет о разрушении храмов.

[40] Речь идет, очевидно, о молодежи, принявшей участие в бунте.

...я написал ему, что если... их, то, что я еще написал позже...» ...«посольство всех... быть послами... посольство запрещено... прочитанное». Антонин Август сказал: «...случившегося тогда и... я не слышу ничего хорошего... то, что нужно узнать у всех... хорошо совещаться... те, что должны совершиться... собирались завершить... я отомщу за... и вы тогда обещали войти, сказав... тайное посольство к нам...»

6. «Папирус Буле»

Так называемый «Папирус Буле» (Флоренция, Библиотека Медичи Лауренциана, 18108; PSI 1160) был впервые опубликован в 1930 г. Его происхождение неизвестно. Датируется по палеографическим признакам 1-й половиной I в. н. э. (H. Musurillo). Представляет собой последний лист свитка («эсхатоколлион»). Текст плохой сохранности, написан узким вертикальным полукурсивом в правом столбце; от левого столбца остались лишь следы окончаний 25 строк. Над правым столбцом сверху написан номер μ' κβ' («40/22»).

Папирус содержит заключительную часть речи, обращенной к римскому императору, с просьбой об учреждении в Александрии городского совета (буле)[41]*. Ряд ученых (H. I. Bell, J. H. Oliver, H. Musurillo) относит текст к литературным произведениям и считает его частью «Деяний александрийцев»; согласно противоположной точке зрения (W. Schubart, И. Д. Амусин, В. Чериковер), это фрагмент официального прошения, составленного в форме речи.*

Имя императора в сохранившемся тексте отсутствует. В. Чериковер полагает, что прошение адресовано Октавиану Августу; по его мнению, «Папирус Буле» является копией оригинального документа, хранившегося в городском архиве под № 40/22, который был составлен и передан императору представителем александрийцев — вероятно, профессиональным ритором — в 20–19 гг. до н. э. По другой версии (H. Musurillo, A. Kasher, A. J. Harker), адресатом прошения является император Клавдий. Не исключаются также

[41] После первой публикации папируса в 1930 г. между крупнейшими египтологами завязалась оживленная полемика по вопросу, идет ли в нем речь о возобновлении уже существовавшего при Птолемеях «буле», упраздненного Августом, или же об учреждении новой организации. В любом случае просьба александрийцев выполнена не была. Буле появилось в Александрии только в 200–201 гг., при императоре Септимии Севере (Ранович. *Восточные провинции Римской империи.* С. 168; Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt.* P. 132).

Гай Калигула (H. I. Bell, A. J. Harker) и Тиберий (H. I. Bell). В современной литературе принята точка зрения В. Чериковера.

Перевод

...необходимо сказать [также следующее], [для чего потребуется] некоторое время. Ведь я утверждаю, что [совет][42] будет иметь попечение о том, чтобы некоторые из тех, кто подлежит обложению подушной податью (τῶν μελλόντων τινὲς λαογραφεῖσθαι)[43], не уменьшали бы доход [от собранных налогов], записываясь в публичный список (δημοσίαν γραφὴν) на каждый год вместе с эфебами[44], и, будучи невоспитанными и необразованными людьми[45], не оскверняли бы превосходное сообщество александрийских граждан (τὸ πολίτευμα τῶν Ἀλεξανδρείων ἀ[κ]έραιον). Если же кто-то будет безосновательно обременяться взиманием податей со стороны идиолога[46] или какого-либо сборщика налогов, притес-

[42] В греч. местоимение ταύτην.

[43] Подушная подать (λαογραφία) была введена императором Октавианом и взималась со всех жителей Египта, за исключением римских граждан, начиная с 14 лет. Ценз, перепись и пересмотр списков налогоплательщиков производились каждые 14 лет. (Ранович. *Восточные провинции Римской империи*. С. 194).

[44] Прошедшие эфебию занимали в городе почетное положение и пользовались льготами в отношении размера подушной подати. Для включения в список эфебов необходимо было предоставить декларацию о принадлежности к определенному «дему» — административной единице деления города, куда могли быть приписаны только граждане (Ранович. *Восточные провинции Римской империи*. С. 168, 172–173; *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Ed. Tcherikover and Fuks. P. 27).

[45] Слова «невоспитанные и необразованные люди» (ἄθρεπτοι καὶ ἀνάγωγοι... ἄνθρωποι), подразумевающие отсутствие греческой образованности («пайдейи»), могут относиться к любым людям низкого происхождения, и особенно к варварам. Стремясь проникнуть в привилегированные слои, эти люди предпринимали попытки приписаться к эфебам или добиться права участвовать в играх, устраиваемых гимнасиархами. Эти попытки вызывали противодействие со стороны александрийских греков, что отвечало интересам римлян, в пользу которых собирались налоги (см.: *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Ed. Tcherikover and Fuks. P. 27; Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt*. P. 175).

[46] Идиолог (Ἴδιος Λόγος) — чиновник римской провинциальной администрации, подчиненный непосредственно префекту Египта, управлявший прежде всего имуществом и доходами патримония. В его обязанно-

няющего людей[47], то совет, собирающийся в присутствии твоего префекта[48], мог бы поддержать слабых, и [таким образом] то, что может быть сохранено для тебя, не было бы разграблено первыми попавшимися людьми из-за отсутствия помощи. Кроме того, в случае, если будет нужно послать к тебе посольство, [совет] мог бы избрать подходящих [людей], чтобы никто из недостойных не отправился бы в путь и никто из способных не избежал бы служения отечеству.

Итак, мы просим, чтобы совет собирался каждый год и по прошествии года предоставлял бы отчет о сделанном [за год]... секретаря совета... в назначенное время... это время... законов, государь (δέσπο[τα])[49]... Цезарь сказал: «...Об этом я приму решение в Александрии (διαλήμψο[μαι] εἰς Ἀλεξάνδρε[ιαν)»[50].

сти входила покупка и продажа собственности, не имеющей владельца или по закону перешедшей к государству, продажа и сдача в аренду земли, взимание штрафов за нарушение правил наследования или законов о браке и нерегулярных налогов (Ранович. *Восточные провинции Римской империи*. С. 171; *The Roman Empire: Augustus to Hadrian*. Ed. Sherk. P. 262; M. A. Speidel. «Idios logos, gnomon of the». *The Encyclopedia of Ancient History*. Ed. Bagnall et al. P. 3390–3391.

[47] Для взыскания множества разновидностей налогов и соборов в Египте был создан чудовищный бюрократический аппарат. Жестокость и произвол сборщиков налогов подробно описаны Филоном Александрийским (об этом см.: Ранович. *Восточные провинции Римской империи*. С. 195–199).

[48] В I–II вв. префект Египта назначался из всадников и был доверенным лицом и «управляющим» (ἐπίτροπος) римского императора. В провинции он был полновластным господином, зависевшим только от императора (Там же. С. 166, 171).

[49] Текст в конце столбца сохранился плохо. В первом издании предлагается следующая реконструкция: «[поэтому] мы просим [разрешить], чтобы совет собирался ежегодно и в конце [каждого года] представлял отчет обо [всех] своих трудах, а также [обеспечивал] должное попечение обо всем этом со стороны секретаря совета, [чтобы все происходило] в назначенное время, [и чтобы совет мог наблюдать за уплатой штрафов, назначенных] в это время, [и следить за всем, что совершается против] законов, о господин [император]» (см.: Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt*. P. 184).

[50] Ответ императора неясен. В изданиях предлагаются конъектуры трех видов: 1) διαλήμψο[μαι ἐπειδὰν πρῶτον] εἰς Ἀλεξάνδρε[ιαν ἐπανέλθω] «я при-

7. «Деяния Исидора»

Документ изначально состоял из четырех фрагментов, датирующихся II или началом III в., один из которых в настоящее время утрачен. Три сохранившихся фрагмента написаны на обороте листов с записями II в.

1) Фрагмент содержит два столбца (4a, столбцы 1 и 2), начала строк первого и окончания строк второго столбца утрачены. Текст написан на обороте свитка. На лицевой стороне записи расчетов времени правления Марка Аврелия и Луция Вера. Впервые опубликован в 1895 г. До Второй мировой войны хранился в Египетском музее и собрании папирусов в Берлине (P.Berol. inv. 7118). Папирус был потерян во время Второй мировой войны, в настоящее время текст доступен только по фотографии.

2) Фрагмент содержит один столбец с 17 строками текста (4a, столбец 3), написанный крупным полуунциальным письмом. Хранится в Египетском музее в Каире (P.Cair.Cat. 10448), впервые опубликован в 1903 г.

3) Фрагмент содержит два столбца (4b, столбцы 1 и 2), начала строк первого и окончания строк второго столбца утрачены. Написан на обороте узким наклонным полукурсивным письмом. Приобретен в городе Ахмим *(греческое название — Панополис) в Египте, впервые опубликован в 1932 г. Хранится в Британском музее в Лондоне (P.Lond. inv. 2785).*

4) Фрагмент содержит два столбца (4c, столбцы 1 и 2) начала строк первого столбца утрачены. Написан четким книжным унциалом, над каждой речью вверху над строкой надписано имя оратора. Хранится в Египетском музее в Берлине (P.Berol. inv. 8877), впервые опубликован в 1930 г.

Сюжет «Деяний» — судебный иск, возбужденный Исидором против иудейского царя Ирода Агриппы I в 41 г.[51] *Исидор вызвал Агриппу в суд как адвокат. Он проиграл дело и был казнен по приказу*

му решение [после того, как сперва вернусь] в Александрию» (M. Norsa, G. Vitelli); 2) διαλήμψο[μαι καὶ ἀπόκριμα] εἰς Ἀλεξάνδρε[ιαν πέμψω] «я приму решение [и пошлю (свой) ответ] в Александрию» (H. Musurillo); 3) διαλήμψο[μαι καὶ τῷ ἐπιτρόπῳ] εἰς Ἀλεξάνδρε[ιαν γράφω ἵνα] «я приму решение [и напишу префекту] в Александрию, [чтобы (он)...]» (И. Д. Амусин). См.: *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Ed. Tcherikover and Fuks. P. 29; Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt*. P. 185.

[51] Высказывается также мнение, что обвиняемым на суде был Агриппа II и суд состоялся в 53 г.

императора Клавдия, — вероятно, по обвинению в клевете и «оскорблении величества»[52]*. Это первый по времени «судебный» текст, который стал архетипом всех последующих «деяний» этого содержания, и самый древний (хотя и искаженный) из сохранившихся протоколов судебного разбирательства. Историчность этого текста почти не вызывает сомнений.*

Перевод

4a

Столбец 1

...Исидора... сенатор Тарквиний...[53] [встал и сказал] Цезарю, встав... ты сделаешь... за отечество... сражался за [родину]... было справедливо... сенатор Авиола[54], встав... человек... и сражается... поэтому я спрашиваю... совету... сел... были вызваны послы александрийцев, и император перенес их слушания на следующий день. 5 пахона. В 13 [год] Клавдия Цезаря Августа.

Столбец 2

Второй день. 6 пахона. Клавдий Цезарь слушает [дело] Исидора, гимнасиарха города Александрии, против царя Агриппы в... садах[55]. Вместе с ним заседают двадцать сенаторов, и кроме них шестнадцать консуларов[56]; присутствуют также матроны... [дело] Исидора.

---

[52] Согласно римскому законодательству, политический иск подавался частным обвинителем, который должен был понести наказание, если проигрывал дело.

[53] Предположительно сенатор Марк Тарквиний Приск (Harker. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt*. P. 23).

[54] Предположительно Маний Ацилий Авиола, консул 54 г. (*The acts of the pagan martyrs*. Ed. Musurillo. P. 120).

[55] От названия садов сохранилось только окончание ([ἐν τοῖς] ...λιανοῖς κήποις). Дело могло происходить в Лукулловых, Лоллиевых, Статилиевых или Сервилиевых садах в Риме (Tuori. *The Emperor of Law*. P. 152, n. 3).

[56] Присутствие сенаторов говорит о высоком общественном положении Исидора в Риме. Обвинение Исидора против Агриппы могло быть провокацией влиятельной группы сенаторов, которые хотели запугать нового императора (Łukaszewicz. «Some Remarks on the Trial of Isidorus and on Isidorus Junior». P. 61).

Исидор начал говорить первым: «Государь мой Цезарь, у твоих колен молю тебя послушать от меня о страданиях отчизны». Император: «Я уделю тебе этот день». [С этим] согласились и все заседавшие вместе с ним сенаторы, которые знали, чтó за человек Исидор. Клавдий Цезарь: «Ничего не говори против моего друга[57]: ведь ты уже убил двух других моих друзей — экзегета Феона и префекта Невия...»[58].

4b

Столбец 1

...в [...]вых садах, в присутствии двадцати сенаторов, шестнадцати консуларов, а также матрон... [дело] Исидора. Исидор же держал слово первым, говоря: «Государь мой Цезарь, у твоих колен молю тебя послушать от меня о страданиях отчизны». Император: «Я уделю тебе этот день». Согласились и все заседавшие с ним сенаторы, зная, чтó за человек Исидор. Клавдий Цезарь: «Ничего не говори против моего друга: ведь ты уже убил двух других моих друзей. Экзегета Феона и Навия, префекта Египта, командующего римским войском, ты уже убил, и этого мужа преследуешь». Исидор: «Государь мой Цезарь, зачем тебе ... [заступаться] за Агриппу — трехгрошового иудея (Ἰουδαίου τριωβολείου)?» Клавдий Цезарь: «Что ты говоришь? Ты самый дерзкий из всех людей...». Исидор: «...я не буду отрицать...» ...молчит... побив... «...олимпиец Цезарь...».

Столбец 2

Исидор... сказал... рядом с Августом... я приведен [к тебе] — гимнасиарх Александрии, 56-ти лет, грек...» ...ритор правой рукой сбросил [с себя] гиматий и сказал: «Не следует...» ...Клавдий Цезарь: «Исидор, [ты выступил] против Теона... ни Рим, ни Александрию...». Исидор: «Против [Теона]... гимнасиарх Александрии... по природе... семь храмов Августа... не позволять, чтобы я...». ...ведомого [на казнь] в одеждах гимнасиарха... Клавдий

---

[57] Клавдий называет своим другом Агриппу.

[58] Префект претория Невий Серторий Макрон был назначен Гаем Калигулой на должность префекта Египта, но еще до вступления в должность покончил с собой по настоянию императора. Про экзегета Теона сведений не сохранилось (*Corpus Papyrorum Judaicarum*. Ed. Tcherikover and Fuks. P. 77).

Цезарь: «Исидор, Исидор, [не] говори [ничего] против моего друга...».

4c

Столбец 2

Исидор: «Государь Август, Бальбил[59] хорошо говорит о твоих делах. Тебе же, Агриппа, я, напротив, возражу на [то], что́ ты рассказываешь об иудеях. Я обвиняю их в том, что они хотят привести в смятение весь мир (ὅλην τὴν οἰκουμένην). Следует же рассматривать... каждую [подробность]... [чтобы выносить суждение обо всем] народе (δεῖ δὲ τὸ κατ' ἕκα[στον....] [σκοπ]ε̣ῖ̣[ν] τ̣ὸ̣ν̣ ὄχλον)[60]. Они не похожи на александрийцев; нравом же [они походят] на египтян... Не равноправны ли они с теми, кто платит подати?» Агриппа: «Для египтян подати установили [их] правители... а для этих никто». Бальбил: «Смотри, до какой дерзости [довел его] или его бог или же...».

4d

Столбец 3

...посла... отечество... Лампон — Исидору: «...я уже видел смерть...». Клавдий Цезарь: «Ты убил многих моих друзей, Исидор». Исидор: «Я [лишь] повиновался царю, [правившему] в то время, который повелел [мне это сделать]. Скажи и ты, кого мне обвинить — [и я обвиню, кого захочешь]»[61]. Клавдий Цезарь: «Ты наверняка родился от музыкантши, Исидор!»[62] Исидор: «Я — не раб и не сын музыкантши, а гимнасиарх знаменитого города

---

[59] Тиберий Клавдий Бальбил — префект Египта при императоре Нероне (55–59 гг.). Подробнее: *The acts of the pagan martyrs.* Ed. Musurillo. P. 122, 130–131; *Corpus Papyrorum Judaicarum.* Ed. Tcherikover and Fuks. P. 44.

[60] Место в папирусе испорчено, перевод следует за реконструкцией издателей (*Corpus Papyrorum Judaicarum.* Ed. Tcherikover and Fuks. P. 78).

[61] Лаконичность ответа Исидора, не свойственная греческому языку, может свидетельствовать о латинском оригинале.

[62] Клавдий намекает на продажность Исидора (Łukaszewicz. «Some Remarks on the Trial of Isidorus and on Isidorus Junior». P. 60) или на его низкое социальное происхождение (*Corpus Papyrorum Judaicarum.* Ed. Tcherikover and Fuks. P. 81). В древнем мире танцовщицы и музыкантши, как правило, были рабынями и часто — блудницами (см.: Дюфур. *История проституции*; ср. *meretrix tibicina* у Горация, *Послание* I, 14, 25).

Александрии. Ты же — негодный сын Саломеи иудеянки[63]. Потому и...». Лампон сказал Исидору: «Что еще нам остается [делать], кроме как уступить повредившемуся умом царю?» Клавдий Цезарь: «Те, кому я ранее повелел [вынести] смертный приговор Исидору и Лампону...».

8. «Деяния Гермаиска»

Папирус из Оксиринха (P.Oxy. 10 1242), содержит 4 начальных столбца текста. Верхняя часть свитка которых утрачены. Датируется концом II – началом III в. Текст написан на обороте договора об аренде времени императора Адриана. Хранится в отделе рукописей Британской библиотеки (P.Lond.Lit. 117, инв. 2436). Впервые опубликован Бернардом Гренфеллом и Артуром Хантом в 1914 г.

Содержит рассказ о судебном прении между двумя александрийскими посольствами — греческим и еврейским перед императором Траяном. В ходе судебного заседания Траян осуждает на смерть александрийского гимнасиарха Гермаиска. В начале перечислены имена десяти греческих и семи еврейских послов, в том числе Дионисий — вероятно, знаменитый александрийский ученый, Юлий Сальвий — возможно, известный юрист Сальвий Юлиан, Филоксен, который может быть отождествлен с Клавдием Филоксеном, префектом когорты и архидикастом, впоследствии ученый Мусейона.

Перевод

Столбец 1

...Дионисий, который много раз занимал должность прокуратора, и Сальвий, Юлий Сальвий, Тимаген, гимнасиарх Пастор, Юлий Фания (Φανίας), Филоксен, объявленный гимнасиархом, гимнасиарх Сотион, Феон, Афинодор, Павел, родом из Тира, добровольно взявший на себя обязанность [судебной] защиты александрийцев. Узнав об этом [о греческом посольстве], иудей и сами избирают послов от своего народа; избираются же Симон, Главк,

[63] Саломея — сестра Ирода, известная своей близостью к матери Тиберия Ливии Друзилле. Возможно, Исидор передает александрийскую сплетню, согласно которой Клавдий был ребенком евреев, воспитанным в семье Друзов (Łukaszewicz. «Some Remarks on the Trial of Isidorus and on Isidorus Junior». P. 60). По другой версии, замечание Исидора, что Клавдий был сыном еврейки, могло быть скорее символическим, чем буквальным, и намекать на предполагаемую проеврейскую позицию совета.

Февда, Ония, Колон, Якумб и Сопатр, антиохиец родом, судебный защитник иудеев. Итак, отправляются из города те и другие, каждое [из посольств] — со своими богами: александрийцы...

Столбец 2

...[правитель Египта?] беседует с их спутниками, и когда окончилась зима, они отправляются в Рим. Император узнал, что пришли послы от иудеев и александрийцев, и назначил день, для того чтобы выслушать тех и других. Плотина же оказывает давление на сенаторов, чтобы они оказали помощь иудеям и заняли их сторону против александрийцев. И первыми входят иудеи и приветствуют императора Траяна. Цезарь же поздоровался с ними весьма благосклонно, поскольку и сам уже был заранее убежден Плотиной. После них входят послы александрийцев и приветствуют императора; он же не ответил [им] [тем же], но сказал: «Вы, дерзнувшие [причинить] такие бедствия иудеям, здороваетесь со мной, словно вы достойны приветствия? Но приступайте и...».

Столбец 3

[Траян]: «...ты стремишься к смерти, презрев смерть [настолько], что даже мне отвечаешь надменно». Германск сказал: «Но мы скорбим [из-за того], что твой сенат наполнен нечестивыми иудеями». Цезарь сказал: «Смотри, еще раз тебе говорю, Германск: ты отвечаешь [мне] надменно, [видимо], полагаясь на свое [благородное] происхождение». Германск сказал: «Почему я отвечаю надменно, величайший император? Объясни мне». Цезарь сказал: «Потому что ты превратил мой совет в иудейский». Германск: «Стало быть, тяжело имя иудеев? Стало быть, ты должен помогать своим [согражданам], а не защищать нечестивых иудеев». В то время как Германск говорил эти слова, изваяние Сараписа, которое принесли с собой послы [александрийцев], внезапно покрылось влагой. Траян же, увидев [это], удивился. И некоторое время спустя в Риме начались столкновения, стали разноситься крики множества [людей], и все устремились на вершины холмов...

9. «Деяния Павла и Антонина»

Текст состоит из трех фрагментов. Два фрагмента одного и того же папируса начала II в. (9а) хранятся в Париже (Лувр) и в Лондоне. Текст написан на обеих сторонах свитка, всего восемь

столбцов. На лицевой стороне (столбцы 1–4) находится начало судебного разбирательства, на оборотной стороне (столбцы 4–5) — его последний этап. Имеются значительные лакуны после столбцов 3, 4 и 5. Это первый опубликованный текст и самый длинный отрывок «Деяний александрийцев».

Третий фрагмент — небольшой отрывок из Файюма, содержит сокращенную версию текста, читающегося столбцах 2 и 3 первого отрывка.

В «Деяниях Павла и Антонина» сообщается о прениях между посольствами греков и евреев перед императором Адрианом (в тексте имя императора не упоминается). Очевидно, что судебный процесс связан с великим еврейским восстанием в последние годы императора Траяна. Новый император Адриан в первые годы своего правления был вынужден заниматься различными жалобами и решать другие вопросы, связанные с восстанием. Дата судебного разбирательства, вероятно, 119–120 г. На нем обсуждаются три основных вопроса: (а) инцидент «царя сцены и мима», связанный с высмеиванием царя; (б) инцидент с рабами, бежавшими из-под стражи; и (в) поселение евреев в Александрии после подавления восстания.

Перевод

9а (Париж, Лувр).

Столбец 1

...Цезарь... богов... я зачитал указ Лупа[64], в которой он приказывал сдать оружие и уйти... Цезарь: «Какие у него были причины обманывать нас...?» ...вы имели... преторианские войска и... я спрошу [о том], что некоторые [говорят?] о царе, [пришедшем] со сцены и от мима, а именно — о Клавдиане...

Далее большая лакуна.

...Павел о царе... как я раньше сказал и... он объявил, и Феон зачитал приказ Лупа об этом, как он велел им продвигаться вперед, насмехаясь над царем, [пришедшим] со сцены и от мима... Таким образом император вынес нам приговор, сказав Павлу и нашим [послам] следующее: «В таких спорах мне... в войне с даками... один из... там... числом 60 мужей...

[64] Марк Рутилий Луп, префект Египта в последние годы Траяна. Командовал подавлением еврейского восстания 115 г. Эдикт Лупа датируется 14 октября 115 г.

Столбец 2

...Цезарь ответил иудеям: «Я узнал... фониарху [?]... и начал войну. Немного и об Анфиме... он явился государю, при котором... война была начата, потому что это случилось после [?] отъезда...

...Иудеи: «Они похитили заключённых из тюрьмы и... ранили [их]». Цезарь: «Я узнал обо всем: нужно преследовать в судебном порядке не всех александрийцев, но только тех, кто сделал это». Иудеи: «...Феон говорит неразумное... император, милость твоя... год/время: то, что... Скорее их... ...знай, что верить нам о том, что... зависти... благие...».

Далее большая лакуна.

...[Антонин?]: «Государь, александрийцы не... ...были осуждены все 60 александрийцев и их рабы. И александрийцы...

1 или 2 строки отсутствуют

Столбец 3

1 или 2 строки отсутствуют

«...или проливших слезы, данные всем людям; так что, если и нужно было кого-то изгнать из Александрии... не меньше, и они были захвачены не нами, как они говорят, чтобы оклеветать нас, но ими [самими]. А все [рабы], которые бежали к [своим] господам [хозяевам], чтобы, наконец, спастись, ...были привлечены ими к суду и наказаны». Иудеи: «Государь, они лгут, говоря [это]; они не знают, сколько [всего] было мужей». Цезарь иудеям: «...вы не можете... не можете... александрийцы... александрийцы... сделали или... мой префект в указе, который он написал, разъясняет... согрешающих рабов... это, и сколько... сделавшие были наказаны... поэтому они были наказаны...».

Далее большая лакуна.

Столбец 6

...Павел: «Я беспокоюсь только о могиле в Александрии, которой я надеюсь достичь. Идя же к ней, я не боюсь говорить тебе истину. Итак, послушай меня, цезарь, как того, кого завтра уже не будет [в живых]». Антонин: «Мой государь цезарь, клянусь твоим благополучием, он говорит истинно, как тот, кого назавтра не будет [в живых]. Ибо в то время как тебе было послано столько писем, убеждающих нас, что якобы [префект] приказал нечестивым иудеям жить [там], где они не имели возможности неожиданно нападать и воевать против нашего знаменитого города, ты не

получил ни одного письма об этом в твои благодетельные руки, — из чего ясна [причина] твоих достойных всякого уважения слов. Ибо ясно, что и это он сделал против тебя, не имея ни одного доказательства о постигших нас бедствиях».

Цезарь: «Павел пусть будет отпущен, Антонин же пусть будет связан... нападающим на нас... в настоящее время... когда Антонин был связан, священные власти повелевают тем, кто был [приставлен] к узникам, наказать Антонина и повесить на дереве и зажечь огнем его кости... и мучай... поклянись, что этот иудей... чужого к... стал послом... и ясно, что он совершил нечестивые [поступки]... вынес... решение в результате голосования против иудеев... 60 из александрийцев... в устах... август цезарь [?]

9b

(1)

...прекратить молча[ние?]... ты возражал... Иудеи: «Они похитили заключённых из тюрьмы и... ранили [их]».

Цезарь: «Я согласен: нужно [преследовать] не всех александрийцев, но только сделавших это... часто нападают...

[Антонин?]: «Император, александрийцы не... были осуждены все 60 александрийцев и их рабы, и александрийцы были изгнаны, а их рабы обезглавлены, и никто из... ...или испустивших слезы, данные всем людям; так что, если нужно было изгнать кого-то из Александрии... ничуть не меньше, как говорят, было захвачено, и они были захвачены не нами, но ими, — чтобы оклеветать нас. А все [рабы], которые, чтобы полностью спастись, убежали к [своим] господам, были ими привлечены к суду и наказаны... некоторые...

9c

Столбец 2

...они готовят против нас огонь и железо [оружие]. Я знаю, что их немного; но их увлекают более многочисленные и кормят более сильные, покупая [право?] не быть порицаемыми, не быть расхищаемыми: то, что ненавидят немногие, есть справедливый упрёк всему городу. Я знаю, что большинство среди них — рабы; поэтому порицаются господа. Итак, я убеждаю всех не приписывать себе гнев из желания выгоды.

Пусть они знают, что мы уже знаем их. Пусть они не верят мне с лёгкостью, ни... в дни... я вынудил... все, что я смог тотчас же,

немедленно, сразу [же]..., но если кто-то хочет обвинять кого-либо, у него есть судья, присланный для этого цезарем.

Также и наместникам [прокураторам] не дозволяется убивать без суда; но и суд имеет свое время, свое место, как [и] наказание — свой способ. Пусть умолкнут все, истинно или ложно утверждающие, что они ранены, и добивающиеся справедливости силой, а не по праву. Ибо [им] было дозволено не получать ранения. Некоторые из прегрешений, возможно, могли иметь оправдание до битвы римлян с иудеями. Ныне же бесполезны суды, которые и раньше не дозволялись. В 19-й год Траяна, 16 фаофи.

10. Беседа префекта Флакка с Исидором и Дионисием

Папирус из Оксиринха (P. Oxy. 1089), датируется II или началом III в. Текст написан на обороте листа узким вертикальным полукнижным (semi-literary) письмом. Сохранность очень плохая: из трех столбцов читается примерно половина второго столбца и лишь несколько букв в конце первого и в начале третьего столбца. Хранится в Бодлианской библиотеке (Ms. Gr. Class. d 101.) Впервые опубликован в 1911 г.

Из-за малого объема и плохой сохранности текста дальнейшие выводы ученых носят гипотетический характер. Предполагают, что встреча состоялась в 37/38 г. (В. Чериковер) или до 33–35 гг. (A. Łukaszewicz) и что речь шла о передаче взятки Флакку.

Перевод

Итак, Флакк отправляется в Сарапион, приказав, чтобы дело готовилось втайне. Приходит [туда] и Исидор вместе с Афродисией и Дионисием; войдя внутрь храма, Исидор и Дионисий поклонились [Сарапису?]. Тогда старец бросился [на колени] и, стоя на коленях рядом с Дионисием, произнес: «Вот, владыка Дионисий, старец [просит] перед Сараписом: не противься Флакку [*или*: не принуждай Флакка], а садись вместе со старейшинами [в герусии?]. Или, придя сюда...? Измени свое мнение, дитя [мое] Дионисий». Тот же отвечал: «Ты хорошо рассудил. Но не желай, чтобы я во второй раз отрекся от Флакка [*или*: чтобы Флакк во второй раз отрекся от меня] (ἐμ]ẹ̀ δεύτẹ[ρ]ọγ μὴ βούλει ἀρνήσ[ασθαι τὸ]ν Φλάκκον). Если нужно быть

вместе с ним в новолуние (τῇ νέᾳ σ[ελήνῃ), то я пойду охотно». Вошел Флакк и, увидев Исидора, сказал: «Дело готово». Кто же из нас... Председатель сказал... «...[прошу] тебя, [во имя] господа Сараписа, не причинять никакого зла Исидору и Дионисию. Я клянусь тебе...». Дионисий же сказал: «Никогда... за... пять талантов чистого золота, [которые] мы предложили [*или*: положили, (чтобы)] ([π]ροθέμενοι) их пересчитать в середине святилища...».

11. Восхваление Веспасиана

Папирус неизвестного происхождения, написан на лицевой стороне листа аккуратным унциалом с элементами курсивного письма. Датируется концом I в. н.э. Сохранилась средняя часть столбца. Хранится в Египетском музее в Каире (JdE 72047 Ro), в настоящее время находится на выставке в Национальном музее в Александрии. Впервые опубликован в 1939 под шифром P.Fouad 8. SB XVI 12255 418a.

Текст содержит славословие императору Веспасиану в честь его прибытия в Александрию в 69 г., написанное в протокольной форме. Императора встречает префект Египта Тиберий Юлий Александр и толпа горожан на ипподроме, недалеко от западных ворот города. Они приветствуют Веспасиана славословиями, и горожане благодарят префекта за ту роль, которую он сыграл во вступлении Веспасиана на престол. В конце отрывка император приветствует их в ответ.

Перевод

[*В первых семи строках сохранились только фрагменты слов.*]

...император тотчас же... в город ... толпы... весь ипподром... чтобы [ты] здравствовал, государь Цезарь Веспасиан, единственный спаситель и благодетель. ...тебя возвышая... храни его для нас, государь Август, благодетель, Сарапис, сын Аммона и... мы благодарим Тиберия... Тиберий... бог Цезарь... чтобы здравствовал... бог Цезарь Веспасиан... государь Август Веспасиан...

12. «Папирус герусии»

Папирус очень плохой сохранности, состоит из двух больших и нескольких маленьких фрагментов. По палеографическим признакам датируется концом II или началом III в. н. э.

1) Первая часть папируса (P.Giss.Univ. V) была приобретена Гиссенским университетом им. Ю. Либиха в Эль-Файюме в 1928 г. Впервые опубликована в 1939 г.

Чрезвычайно трудный для интерпретации документ с записью о судебных слушаниях двух сторон перед императором Гаем Калигулой. Первая сторона заявляет, что она представляет александрийцев; их противники называются «врагами александрийцев»[65]*. От лица второй группы выступает не названный по имени «обвинитель» (κατήγορος). В конце слушания «обвинитель» приговаривается к сожжению. Завершает документ письмо, отправленное императором в Александрию. Этого оказалось достаточно, чтобы первый издатель папируса (A. von Premerstein) идентифицировал текст как часть «Деяний александрийцев».*

В 1954 и 1961 г. гиссенский папирус был переиздан Г. Музурильо, в 1960 г. — В. Чериковером.

2) В 1974 г. Г. Музурильо и Г. Парасоглу обнаружили в Библиотеке редких книг и рукописей Бейнеке Йельского университета вторую часть того же документа (P.Yale. inv. 1385) и опубликовали расширенную версию текста, переизданную в 1984 (под шифром P. Yale II 107), 1994 и 2009 гг. (под шифром P. Giss. Lit. 4.7),

В новейших изданиях принята следующая последовательность фрагментов:

1. гиссенский папирус, столбцы 1 и 2*: рассказ о предыдущем посольстве к императору Тиберию от 173 членов александрийской герусии, дата которого неизвестна;*

2. гиссенский папирус, столбец 2*: прибытие второго посольства александрийцев в Остию, встреча с посольством представляющим противную сторону, прибытие в Рим, известие о смерти Тиберия (16 марта 37 г.); начало судебного заседания; речь «обвинителя» (текст утрачен), в которой упоминается некое событие, происшедшее за 630 лет до этого (?); появление перед императором защитников «александрийцев» Евлала и Ария; речь Евлала (текст утрачен);*

3. йельский папирус, столбец 3*: речь Ария; Арий просит у императора позволения (вступить в спор с обвинителем?); диспут между Арием и обвинителем об «отечестве»;*

---

[65] Под «александрийцами» понимаются только александрийские греки (подробнее о правовом статусе различных групп населения в Египте и Александрии: Ранович. *Восточные провинции Римской империи.* С. 168–173; Gambetti. *The Alexandrian Riots of 38 C.E.* P. 287–292).

4. гиссенский папирус, столбец 3: *речь Ария (продолжение); Арий доказывает нелегитимность обвинителя, предоставив доказательства его постоянного проживания «за границей»; император приговаривает обвинителя к сожжению; император посылает письмо в Александрию; по совету Исидора, император приказывает лишить сторону обвинения почетной награды — «венца доблести»;*

5) гисенский папирус, столбец 4: *фрагменты плохой сохранности.*

Обширные лакуны папируса оставляют без ответа многие вопросы относительно содержания текста.

Перевод[66]

Столбец 1 (гиссенский папирус)

...установив... ...отечеству... ...написав... Тиберий Цезарь... ...рассмотреть... ...обвинителя... ...прикоснувшись к нему, сказал... ... александрийцев, государь император ([κύ]ριε αὐτοκράτωρ) ...от/из 173 старейшин... 180 тысяч ...сказал следующее... ...об этом...

Далее пропущено около 15 строк.

Столбец 2 (гиссенский папирус)

...сказал: плывите... ...приплыли... 173... через посредство [?] 173-х и Евлала... и прибыли в Остию... восемнадцать [месяцев?]...[67] [в?] Рим... встретили... постельничий Тиберия... они же... спрашивают его: «Почему/Что... государь [?]... умирает... тогда Гай сказал: «Старейшины... и сказал: «Где он?» ...он отправляется/ идет... они же... когда он входил... государь... 630 лет...[68] ...сказал... я печалюсь, потому что обвинитель... я услышу... «...приветствую тебя, государь». Император... «приветствую тебя, Евлал». ...обвинитель... ты не ушел/разделил... меня обвиняют, это значит... ибо

---

[66] Перевод выполнен по изданию: Gambetti. *The Alexandrian Riots of 38 C.E.* P. 94–100.

[67] Предположительно посольство провело в Остии или в Риме 18 месяцев — время, необходимое для рассмотрения искового заявления и открытия дела императорским судом (подробнее: Ibid. P. 109–112).

[68] По предположению исследователей, обвинитель упоминает здесь о походе египетского фараона Псамметиха II в Нубию в 594 г. до н. э., который состоялся за 630 лет до суда. В то время самый южный египетский гарнизон на нубийской границе находился на острове Элефантина, где был расположен еврейский контингент (Ibid. P. 135).

для судьбы невозможно... Арий сказал: «Приветствую тебя, государь... радость/благосклонность (χάρις) александрийцев... ты —

Столбец 3 (йельский папирус)

Бог и правишь Городом»[69]. Цезарь сказал: «Приветствую тебя, Арий». И: «Что ты скажешь, [выступая] вторым?» Арий сказал: «Я не знаю, государь, с чего [начать] говорить, хотя и готов [выступать] в [свою] защиту против обвинений александрийцев... сражаться». Цезарь сказал: «Не [рассматривай?] это... александрийцев...». Арий сказал: «...государь, для иностранца невозможно... и прения... Поэтому позволь... к обвинителю...». Цезарь сказал: «Дозволяю». Арий же, обратив взгляд на обвинителя, сказал... Тот же говорит: «Что же? Ты получишь это...». Арий сказал: «Ты — [из/от?] моего отечества, равным образом и я — [из/от?] твоего отечества...»[70]. ...сказал: «Александр...».

Далее пропущены 2 строки.

Столбец 3 (гиссенский папирус)

Обвинитель сказал... Арий сказал: «Смотри же: ведь [обвинитель] — иностранец, без сомнения, получивший гражданство, но занесенный в списки [жителей] за границей (ἀ[λλ' ἀ]πογραφό[μενος [ἔ]ξω)...»[71]. Так что он доказал, что обвинитель нелегитимен (οὐ

---

[69] В издании Г. Музурильо другое чтение: «ты — спаситель мира и [благодетель?]» (*The acts of the pagan martyrs*. Ed. Musurillo. Chapter 3, col. 3, line 1).

[70] «Отечество» (πατρίς) — место рождения или происхождения, с которым в римских провинциях были связаны вопросы, касающиеся гражданства и получения привилегий по месту жительства. Спор об «отечестве» между Арием и обвинителем сводился в конечном счете к выяснению законности гражданского статуса последнего (подробнее о термине πατρίς применительно к александрийцам см.: Gambetti. *The Alexandrian Riots of 38 C.E.* P. 64, 287–292).

[71] Место реконструировано. Глагол ἀπογράφομαι отсылает к названию особого документа в Римском Египте, в который вносились сведения о количестве домочадцев и имуществе (κατ' οἰκίαν ἀπογραφαί), подаваемые главой каждой семьи во время переписи по месту постоянного законного проживания (Ibid. P. 116–118). Альтернативная реконструкция: κατα]λαβὼν πο[λ]ιτείαν ἀ[να]πόγραφο[ν «получивший незарегистрированное гражданство» (*The acts of the pagan martyrs*. Ed. Musurillo. Ch. 3, col. 3, l. 22–23).

δί]κ̣αιο̣υ)[72]. Гай Цезарь приказал, чтобы обвинителя сожгли. Он написал... городу [?] следующее послание: «Гай Цезарь приветствует [город?] александрийцев... причина [войны?] Так как/После того как Исидор сказал...[73] «...пусть не будет у них [ни]... ни венца за доблесть»[74].

Столбец 4

Строки 1–16 пропущены

Они же, впав в... бежали, после чего многие... были схвачены... обезглавил. Они же...



[72] Арий, с разрешения Гая Калигулы, выдвигает против истца встречное обвинение, перенаправив судебное разбирательство с рассмотрения первоначального обвинения, предъявленного истцом в начале судебного процесса, на выяснение гражданского статуса обвинителя. Для этого он воспользовался римской юридической процедурой *exceptio peremptoria*, позволяющей отменять иск на основании нелегитимности обвинения и дающей возможность направлять обвинение против истца. Арию удалось доказать, что место постоянного проживания истца находилось «за границей» — стало быть, его гражданство нелегитимно. Дело было закрыто, а истец приговорен к смертной казни. Столь жестокое наказание могло последовать по обвинению в оскорблении величества — поскольку сокрытие места постоянного проживания было связано с уклонением от уплаты налогов, которое рассматривалось как пренебрежение общественной пользой и попрание величия Рима — или же по обвинению в клевете, которая являлась в Риме уголовным преступлением (подробнее см.: Gambetti. *The Alexandrian Riots of 38 C.E.* P. 118–120).

[73] Предполагается, что Исидор дает советы императору как адвокат и *amicus principis*.

[74] Гай Калигула по совету Исидора (?) лишил всю группу обвинителей почетной награды — «венца за доблесть» (ἀρετῆς στέφανος), который ученые предположительно отождествляют с римской *corona civica* (венок из дубовых листьев, дававшийся за спасение жизни соотечественников на войне). Лишение чести в связи с уголовным наказанием было распространенной практикой в древних средиземноморских правовых системах: оно состояло в том, что помимо наказания за преступление осужденные временно или навсегда теряли некоторые из полагавшихся им по статусу почестей и привилегий (подробнее см.: Ibid. P. 128–135).



ФИЛОСОФИЯ ПОРФИРИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДРЕВНИХ КУЛЬТУР

ТАРАС СИДАШ

Статья к 1-му изданию[1].



I. ЭЛЛИНСТВО, ЕГО ВОСПРИЯТИЕ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ И В РИМЕ[2]

Может ли обрусеть русский, онемечиться немец, ополячиться поляк? Если даже допустить такую возможность для отдельных людей, то совершенно ясно, что ни при каких обстоятельствах

[1] Была опубликована в книге: *Порфирий*. Сочинения. СПб., 2011.

[2] Поскольку в отечественной науке уже существует весьма развитая литература об этом предмете, то цель нашего изложения — свести в одной работе выводы ученых, занимавшихся каждый своей областью. Поэтому данная часть работы строго компилятивна по самому ее замыслу.

так нельзя будет сказать о народах: русские как народ не могут *обрусеть*, а немцы — *онемечиться*, ибо даже если они и претерпят какое-то влияние от другого народа — это станет их судьбой, не говоря уж о том, что таковым оказывается всё, что они делают сами; поскольку никакой «русскости» и «немецкости», помимо самих немцев и русских, нет, то *немецкость* и *русскость* есть ныне действующая и властвующая судьба немцев и русских. Значит, термины «эллинизация» и «эллинизм» бессмысленны применительно к самим эллинам, ибо сами эллины *эллинизироваться* не могли. Тогда, если термином «эллинизм» обозначать процесс взаимовлияния Эллады и азиатских цивилизаций, то сам этот феномен имеет место лишь в том случае, если субъектом процесса мыслятся народы варварские. В случае же, когда субъектом истории мыслятся эллины, тот же самый процесс, по необходимости, должен носить имя *варваризации*. Всё это вещи простые и очевидные, однако на них полезно сосредоточиться, прежде чем приступать к большому исследованию, ибо введенный в последней четверти XIX столетия И. Дройзеном термин «эллинизм» и по сию пору определяется разными учеными по-разному[3]. Мне представляется, что этим термином обозначают главным образом подразумеваемую смену исторического субъекта: т. е., излагая всемирную историю, описывают сначала то, что происходило с эллинами, а затем теряют к ним интерес и начинают говорить о том, что происходило с государствами диадохов. Для нас же, поскольку мы собираемся говорить только об Элладе, термин «эллинизм» бессмыслен, так что время от битвы при Херонее до падения последней из македонских монархий Ближнего Востока мы будем называть варваризацией. Более того, у нас нет никаких оснований называть каким-то иным именем процессы, происходившие в Элладе и во весь римский период. Завершенной варваризацию следует считать ко временам Диоклетиана — Константина Великого, когда гражданин полиса окончательно стал царским рабом, и римский принцепс вырос из тирана в освященного (в ближневосточном стиле) самодержца. Только тогда, и не

[3] Обзор отечественных и зарубежных концепций см.: Г. А. Кошеленко. *Греческий полис на эллинистическом Востоке.* М., 1979; Л. П. Маринович. «Александр Македонский и становление эллинизма», в: *Эллинизм. Экономика, политика, культура.* М., 1990.

раньше, мы можем говорить о совершенном угасании греческого духа, о варваризации ставшей и завершенной; в эту же эпоху в Византии — единоутробной сестре восточных деспотий — слово «эллин» на века и века до палеологовского возрождения становится бранным[4].

За весь македонский (эллинистический) период мы не наблюдаем в Греции и Македонии никаких серьезных подвижек ни в политической, ни в экономической сферах[5], однако же культурные и религиозные влияния ближневосточных традиций очевидны. Но почти то же самое можно сказать и о государствах диадохов, копировавших ахеменидскую монархию в политико-экономическом аспекте[6] — и при этом, несомненно, претерпевающих увлечение греческой культурой. Но раз дело обстоит таким именно образом, то задачей историка философии, собирающегося говорить об эллинской мысли в этот период, является — отследить внутреннее ее изменение, варваризацию, аналогичную той, какую шаг за шагом отслеживают историки, занимающиеся политической и экономической историей: нужно суметь показать, как из недр и форм чисто эллинского мышления вырастает азиатская ментальность интеллектуального истэблишмента III–V вв. по Р.Х. (неважно, будет он христианским или языческим), соответствующая диоклетианово-константиновой империи в сфере политической.

Однако корректно ли здесь говорить о варваризации? Насколько правомерно противопоставление эллинства и варварства? Насколько это противопоставление укоренено в самом античном сознании? Противопоставляли ли себя только эллины

[4] Дело тут не в византийском христианстве, а в азиатских идеологемах, ибо и до всякого христианства, как мы увидим ниже, эллины были ненавистны всему Востоку.

[5] См.: Г. А. Кошеленко. «Эллинизм: к спорам о сущности», в: *Эллинизм. Экономика, политика, культура.* М., 1990. Хотя создание крупных рабовладельческих хозяйств, разорение рабовладельца-середняка, образование охлоса в городах и подобные процессы явились в конечном счете основанием для создания в Элладе политэкономической системы азиатского типа, однако, взятые сами по себе, они являются лишь деградацией чисто эллинской полисной системы.

[6] См.: Маринович. «Александр Македонский и становление эллинизма».

варварам, или только варвары — эллинам?.. Или этого не происходило вовсе, или происходило взаимно?..

1. О надмении эллинов

Мы не живем обычной жизнью. Мы рождены, чтобы стать чудом для потомков.

Эсхин, III,132

Первоначально слово «варвар», происходящее от звукоподражательного глагола βαρβαρίζειν («бормотать»; соответственно, варвар — «бормотун»), обозначало лингвистическую реальность, называло собственно человека, говорящего не на греческом языке[7]. В ранней трагедии, у Эсхила и Софокла, слово получает национальную дифференциацию: «бормотунами» называются уже не не-эллины вообще, но конкретно персы, лидийцы, египтяне[8]; они пока еще отличаются от эллинов, а не противопоставляются им (хотя бормочущие в известном смысле всегда противостоят говорящим). Уже поколение спустя, во времена Аристофана, Сократа и Еврипида, термин «варвар», не лишаясь национальных дифференциаций, приобретает ярко выраженный этико-эмоциональный оттенок низости и зла. Еще некоторое время спустя, во времена Исократа и Демосфена, он почти лишается даже национального характера и обозначает просто прямую низость и зло, в каковом значении дальше и существует. Параллельно понятию варвара становится и понятие эллина, вырастая, опять же, из реалий рода, через понятие человека, причастного к определенного рода общинной (полисной) жизни, в понятие цивилизованной человечности, а может быть, даже человечности как таковой. Постараемся отследить этот процесс по источникам.

У истоков формирования эллинского самосознания, а соответственно и сознания своего отличия и превосходства над варварами, стоит величественная метафора Эсхила, сто́ль емкая и многозначительная, что мы приведем ее здесь полностью и истолкуем. Итак, матери Ксеркса, ушедшего завоевывать Грецию, снится недобрый сон:

---

[7] См.: В. И. Исаева. «Идеологическая подготовка эллинизма». *Эллинизм. Экономика, политика, культура.* М., 1990.

[8] Там же.

...Мне снился сон:
Предстали близко, в пышных одеяньях,
Две женщины: персидский на одной наряд,
А на другой — дорийский. Наших жен они
И ростом превосходней, и красой лица;
И, мнится, сестры обе из одной семьи.
И знаю, будто этой — земли эллинов,
Той — варваров достались в родовой удел.
И ссору сестры некую затеяли;
И сын мой будто тут же. Хочет мир меж них
Наладить, укротить их. А потом запряг
Обеих в колесницу и набросил им
Ярмо на выи. В упряжи красуется
Одна, как башня, и браздам покорствует;
Брыкается другая и руками рвет
Постромки, вожжи, — силой выбивается,
Узду похитив, иго пополам сломив.
Упал возница. Дарий, наклоняясь над ним,
О сыне сожалеет. Ксеркс, узрев отца,
На теле раздирает ризы царские.
Такой мне этой ночью сон привиделся[9].

Природное родство и противоположность характеров: вот что здесь самое важное: не только конфликт интересов, обусловивший взаимную ссору сестер, но и разное отношение к высшему принципу. (Образ колесницы — традиционный мистериальный образ, о чем нередко говорят в связи с Платоном, и что недурно так же вспомнить и в связи с автором, подвергавшемся даже уголовным преследованиям за любовь к слишком смелым интерпретациям религиозной символики.) Эсхил с гениальной простотой воспроизводит те два элемента эллинского сознания, без которых оно никогда не существовало, к чему бы ни обращалось: единство всего и трагическое противостояние того лучшего, что есть в дольнем, высшему. Эсхилов образ, очевидно, диаметрально противоположен платоновскому: эллины (а они для Эсхила, конечно же, соль земли) — это темный конь, сбрасывающий возницу.

[9] *Персы*, 180–200; цит. по изд.: Эсхил. *Трагедии*. М., 1989 (пер. Вяч. Иванова).

или это конь белый? Но ведет он себя так же. Дела в мире, в душе мира обстоят так, что — благодаря бунту лучшего — возница низвергнут, и таинственный седок, представленный Дарием, утешает его, ибо лучшее уходит к самобытию, оно враждебно высшему, в какой-то момент даже побеждает его (подобно Прометею), и лишь худшее остается следствием высшего. Весь этот конфликт, как и в случае с Прометеем, нужен, чтобы задать темпоральность божественному, показать, что не все, что таковым кажется, на самом деле таково. Персидская монархия столь же тщетно претендует на божественность, сколь и поколение новых богов; именно потому, что и то и другое существует в чужой форме, лучшее из низшего и дольнего раскалывает единство псевдо-божественного и превращает его власть в дым, оставляя в действительности лишь множество противоборствующих моментов, одним из которых становится и само это лучшее, когда поставляет себя самостоятельным принципом.

Перед нами мудрость трагического века Эллады во всей ее красоте и глубине. Уже в этой древнейшей метафоре персы выступают рабами, рабами царя или божества — не важно, одно это лицо или два (не будем забывать, что дед этого самого Ксеркса, Кир, провозглашался иудеями Мессией, да и персы обожествляли Кира)[10]. Персы — рабы не по природе, ибо речь идет у Эсхила о сестрах, но по характеру, по этосу, и именно как этос они противостоят свободным, т. е. эллинам. Эти эллины, разумеется, не «носители цивилизации», не «люди культуры» — это род, теснейшим образом связанный со своей землей, с этой вот именно землей Эллады, которая им в самом буквальном смысле помогает, моря голодом персов, например[11]. Таково первое из известных нам высказываний на эту тему: все, что мы ниже обнаружим у позднейших эллинских писателей, будет оказываться экспликациями и толкованиями данного — впервые пришедшего к слову у Эсхила — понимания.

---

[10] См.: *Исайя* 45, 1–2; Эсхил. *Персы*, 156–157. Впрочем, что касается персов, то это грекам казалось, что персы считают своих царей богами, сами же персы считали их только представителями богов.

[11] См.: *Персы*, 793–795.

У Еврипида[12] варвар — это существо столь низменное и презренное, что напоминание о варварском происхождении (*Медея*, 1330–1343) или уподобление варвару (*Орест*, 485) — оскорбительно. Фригийцы — «хранители зеркал и благовоний», чьей «кровью рабской» Орест гнушается обагрить свой меч[13]. Азиатские женщины коварны, развратны, не брезгуют любовными зельями[14]. Варвары — это вообще мерзость:

Род варваров, где с дочерью отец,
Сын с матерью мешается, и с братом
Сестра живет, и кровь мечи багрит
У близких, а закон не прекословит[15].

Варвары — это рабы, у которых царствует сила, в то время как у эллинов правят закон и правда[16]. Как рабам, варварам не свойственны высокие человеческие чувства и движения:

...Пойми: не слыть же нам
Невеждами, отказывая мертвым
В забвении небрежно. Да, у вас,
У варваров, нет уваженья к дружбе,
Вас славная не восхищает смерть —
Мы ж, эллины, тем держимся[17].

А раз варвары рабы, то:

Грек цари, а варвар гнися! Неприлично гнуться грекам
Перед варваром на троне. Здесь — свобода, в Трое — рабство[18].

---

[12] Все цитаты из этого автора даются по изданию: Еврипид. *Трагедии* в 2-х томах. М., 1999 (пер. И. Анненского).

[13] См.: *Орест*, 1527–1528.

[14] См.: *Андромаха*, 155–158; 643.

[15] *Андромаха*, 174–178.

[16] *Медея*, 530–534.

[17] См.: *Гекуба*, 328–333.

[18] *Ифигения в Авлиде*, 1400–1401 (пер. Э. Д. Фролова), цит. по изд.: Э. Д. Фролов. «Панэллинизм в политике IV в. до н. э.», в: *Античная Греция. Проблемы развития полиса*. Т. 2. М., 1983. С. 158.

«Самым сюжетом своим и характером пьеса [*Ифигения в Авлиде*, двустишие из которой только что нами цитировалось] наводила на мысль о возможности возобновления героического противоборства единой Эллады с заклятым врагом — азиатскими варварами, устами главной героини — готовой принести себя в жертву ради победы над врагом Ифигении — поэт провозглашал принцип, исполненный столь же высокого патриотизма, сколь и самого откровенного и низменного шовинизма»[19].

Этому впервые сформулированному Еврипидом принципу, который правильнее было бы назвать практическим следствием из мировоззренческих начал, было суждено большое будущее.

У Аристофана имена рабов — либо просто клички, например, «Белая», «Рыжий» и т. п., либо имена варварских народов, например: Μίδας и Φρύξ в *Осах*, Λυδὸν и Φρύγα, Θρᾶττα и Σύρα в *Мире*, в *Птицах* (а быть может, и в *Плутосе*) встречается раб кариец. Лишь единожды у Аристофана раб (возможно!) носит греческое имя. Такое употребление имен имеет, разумеется, под собой и чисто историческую реальность, указывая на те области, откуда в эпоху Аристофана завозились рабы. Однако тесная взаимосвязь между рабом и не-эллином существовала куда более в сознании комедиографа, нежели в окружавшей его реальности войны со Спартой, когда торговля пленными эллинами процветала в Афинах в полную силу. Этот факт особенно оттеняется тем обстоятельством, что всегда чуткий к акцентам и языковым неправильностям своих персонажей Аристофан не заставляет всех этих рабов βαρβαρίζειν, т. е. речь здесь идет о рабах, выросших в Афинах, обладающих эллинскими понятиями и интеллектом на уровне среднего афинянина и все равно остающихся всего лишь мидийцами, фригийцами, сирийцами и рабами[20].

Когда современник Аристофана Фукидид называет персидского царя не по титулу и не по имени, но просто Варваром, т. е. Бормотуном[21], то он, безусловно, наилучшим образом выражает свое отношение к нему.

---

[19] Фролов. «Панэллинизм в политике IV в. до н. э.», там же.

[20] Написано с опорой на книгу: С. И. Соболевский. *Аристофан и его время*. М., 1957. С. 297–307.

[21] Напр., I, 18 и во множестве других мест; такое словоупотребление вообще обычно для Фукидида.

Параллельно столь презрительному отношению к не-эллинам у Аристофана приходит к слову чувство панэллинского родства, укор греков во взаимной вражде, призыв к всеэллинскому единству[22]. У Еврипида и Аристофана мы сталкиваемся уже с четким противопоставлением эллинства варварству. Причем позицию Еврипида правильно было бы визуализировать таким образом: «На афинской картинке середины V века до н. э. изображены согнувшийся персидский солдат и афинский гоплит (тяжеловооруженный), приближающийся к нему сзади, держа в руке напряженный фаллос»[23].

Итак, в Афинах, впервые принявших на себя удар восточных варваров — персов, впервые же и пришло к слову ясное сознание превосходства эллинов над варварами и предопределенность одним властвовать, а другим подчиняться. Единственный греческий писатель того времени, относящийся к варварам без презрения, это Геродот. И в этом нет ничего удивительного, ибо, будучи уроженцем Галикарнаса, входившего в состав Персии, — города, «чьи правители стояли в особо близких отношениях к персидскому двору»[24], он относился к категории эллинов, которых в Афинах называли «царскими рабами»[25]. Здесь же нужно вспомнить о том, что позднее Галикарнас был одним из всего лишь двух ионийских городов, не вставших на сторону Александра и эллинской конфедерации и, более того, отчаянно защищавшимся. А также

[22] Эти призывы к всеэллинскому единству у Аристофана встречаются двух видов: безусловные — например: «Смело, други, поспешите, избавленья близок день. / О всеэллинское племя! Друг за друга станем все, / Бросим гневные раздоры и кровавую вражду!» (*Мир*, 303–305), — и условные: призывы к миру пред лицом варварской угрозы, например [реплика обращена к афинянину и спартанцу]: «...Как родные, кровные, / Из одного ковша вы возливаете / На алтари, у Фермопил, в Олимпии, / В Пифо, да где еще, не перечесть всего! / И вот, перед лицом враждебных варваров / Поля Эллады вы опустошаете!» (*Лисистрата*, 1149–1154, цит. по изд: Аристофан. *Комедии* в 2-х томах. М., 1983.)

[23] См.: П. Брюле. *Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху*. М., 2005. С. 115.

[24] В. Г. Борухович. «Научное и литературное значение труда Геродота», в: Геродот. *История*, М., 1993. С. 476.

[25] Так называет эллинов, находившихся под властью персов, например, Демосфен: IX, 43.

о том, что именно эта нарочитая варварофилия Геродота получила достойную отповедь еще в античности в трактате Плутарха Херонейского *О злокозненности Геродота.*

Следующее большое столкновение с варварами имело место в Сицилии, где греческие колонисты вели непрерывные и жесточайшие войны с карфагенянами. Именно там впервые в Элладе Дионисий Старший начинает проводить жесткую национальную политику, жестоко расправляясь с теми из эллинов, кто сотрудничает с варварами[26]. И вот, именно сицилийцы Горгий и Лисий являются первыми эллинскими писателями, более или менее развернуто излагающими программу панэллинизма, и они же, как политики, стремятся так или иначе провести ее в жизнь. Произведения, в которых они излагали эти свои мысли, одноименны: Надгробная и Олимпийская речи Горгия, должно быть, послужили образцами для одноименных произведений Лисия[27]. Сами эти произведения Горгия до нас не дошли, но вот что пишет о них Филострат (*Жизнь софистов*, I, 9, (4)): *Олимпийская речь* его оказала пользу величайшему (делу). А именно, видя, что Эллада враждует, он стал советовать грекам (держаться) единомыслия, направляя (их) против варваров и убеждая их, чтобы (греческие) города сражались не друг с другом, но с землей варваров». И далее, в *Надгробной речи* «он подстрекал афинян против мидян и персов и проводил ту же самую мысль, что и в *Олимпийской речи*, о единомыслии (всех) эллинов».

А вот что говорит эллинам Лисий: «Вам следует прекратить войны между собой, единодушно стремиться к общему спасенью, стыдиться прошлого, бояться за будущее, подражать предкам, которые у варваров, желавших завладеть чужой землей, отняли их собственную, и, изгнавши тиранов, сделали свободу общим

---

[26] См., напр.: Диодор Сицилийский, XIV, 46, 2.

[27] Да и не только Лисия; например, Филострат цитирует *Надгробную речь* Горгия: «Трофеи побед над варварами заслуживают гимнов (хвалебных песен), трофеи же побед над эллинами тренов (плачей)», — в то же время у Исократа в *Панегирике* (158) мы читаем: «Легко заметить, что о войне против персов у нас слагаются хвалебные песни, а о войнах против эллинов — только плачи; те поют на торжествах и праздниках, а эти вспоминают в горести и беде». Здесь и ниже Филострат цитируется по изд.: А. О. Маковельский. *Софисты*. Баку, 1940. С. 22. Исократ цит. по изд.: *Ораторы Греции*. М., 1985.

достояньем»[28]. Высокая, патриотическая идея спокойно уживается у этих писателей с наивным убеждением в том, что совместный поход на Восток решит все внутренние эллинские проблемы.

Особого рассмотрения заслуживает творчество Ксенофонта, ибо его роман о воспитании Кира может спровоцировать возникновение не отвечающего никакой действительности представления о проперсидских симпатиях автора. Но, прежде всего, взглянем на другие его произведения, как на контекст, обрамляющий *Киропедию.* Вот спартанский царь Агесилай — образец военачальника для Ксенофонта — сравнивается[29] с персидским царем: первый открыт — второй скрытен, первый доступен людям — второй отделен от них непроходимым болотом двора, спартанец быстр в делах — перс медлителен, этот невзыскателен в пище, питье и сне — тот предельно требователен ко всему этому. А вот как Агесилай поступает с рядовыми персами, которые во многом подобны своему царю: «Полагая также, что презрение к силе врага побудит воинов охотнее и храбрее бросаться в бой, он приказал глашатаям на публичных аукционах продавать пойманных при набегах на вражескую территорию варваров голыми. Воины увидели, что кожа их бела, так как они никогда не раздевались, что они изнежены и не привыкли к тяжелой работе, так как они всегда совершают передвижения на повозках»[30]. Презрение к персам для Ксенофонта нечто вполне естественное, ибо «весь персидский народ, исключая одного человека[31], — это толпа рабов, чуждая гражданских добродетелей»[32]. Потому вполне

[28] *Олимпийская речь*, в: Лисий. *Речи.* М., 1995. С. 285.

[29] Ксенофонт. *Агесилай*, в: Ксенофонт. *Киропедия*. М., 1977. С. 235–236.

[30] *Греческая История*, III, 4, 19. Цит. по изд.: Ксенофонт. *Греческая История*. СПб., 1993.

[31] Имеется в виду царь.

[32] Ксенофонт. *Агесилай*. С. 234. Нужно сказать, что для греков это презрение меньше всего было литературной позой. Вспоминается, например, рассказ об одном из греческих офицеров, служивших Дарию (это был афинянин Харидем): после поражения персов при Гранике, отчаявшись убедить царя, тогда еще властвовавшего на море, послать флот в Элладу и воевать против Александра в Греции в союзе с эллинами метрополий, он публично разругал персов негодными трусами — за что и был казнен, успев предсказать перед смертью гибель азиатской монархии. Для сравнения: мне неизвестно ни единого случая, когда эллин

понятно, что любовь к эллинам столь же прекрасна, сколь и ненависть к варварам[33].

Теперь следовало бы сказать и о самой *Киропедии*, однако в отечественной историографии уже существует столь ясный и полный анализ этого произведения, что нам остается только частью пересказать, а частью переписать его, не претендуя здесь ни на какую оригинальность[34].

Прежде всего, следует определить жанр этого произведения. Э. Д. Фролов совершенно справедливо определяет его как утопию, «где жизнь и дела создателя Персидской державы служат условным фоном, создающим для этой утопии иллюзию необходимого расстояния». При склонности эллинов (в отличие от персов и иудеев) помещать золотой век в прошлом, а не в будущем, нет ничего удивительного, что и Ксенофонтова утопия (а ей совершенно аналогично в этом отношении платоновское сказание об Атлантиде) помещает свой идеальный объект именно в прошлом, а не в будущем. «Главное в "Киропедии" — не история, а созданные воображением автора образы идеального правителя и идеального государства». Что же представляют собой эти образы? Образ Кира сплавлен Ксенофонтом из нескольких реальных и весьма почитавшихся им персон: в нем явственно проступают доблесть и дисциплина Агесилая, мудрость Сократа, властность Кира Младшего. Сама Персия при этом выступает «в виде своеобразного патриархального государства, наделенного многими чертами сходства с той идеальной Ликурговой Спартой, образ которой наш автор еще раньше представил в трактате "Лакедемонская полития"». Безусловно новым при этом оказывается сам образ царя, который есть для Ксенофонта «идеальная сверхличность — воитель и монарх, который своею волею расширяет пределы протогосударства... Идея этой державы принадлежит уже будущему, ее художественным воплощением в "Киропедии"

назвал бы трусом еврея. См.: М. А. Дандамаев. *Политическая история Ахеменидской державы*. М., 1985. С. 260.

[33] Ксенофонт. *Агесилай*. С. 233–234.

[34] Он содержится в работе Э. Д. Фролова «Панэллинизм в политике IV в. до н. э.» (см. выше прим. 18), с. 172–174. Все нижеследующие цитаты взяты именно из этой превосходной работы и даны в авторской орфографии.

Ксенофонт замечательно предвосхищает действительные свершения века эллинизма. <...> Показателен уже самый способ образования новой державы. Она создается путем завоевания: народ-воитель, наделенный высшей доблестью, покоряет другие более слабые народы. Примечательно при этом, что объектом порабощения становятся именно богатые, многолюдные, но слабые в военном отношении государства древнего Востока. <...> Стержнем новой социальной структуры являются отношения победителей и побежденных: первые становятся господами, вторые низведены до положения порабощенной массы (VII, 6, 36 и 72)». Напрашивается аналогия со спартанцами и илотами, однако «в Спарте аристократы-спартиаты составляли гражданскую общину в собственном смысле слова, где каждый являлся частью суверенного целого. Напротив, новые аристократы в государстве Кира, хотя и сплочены тоже в привилегированное сословие, суверенной общины не составляют. Они группируются вокруг сюзерена-царя и выступают в роли служилой знати того именно типа, который будет характерен для эллинистических государств»[35]. Весьма интересна постановка и разрешение Ксенофонтом вопроса о регламентации царской власти: оказывается, в самой Персии Кир не обладает абсолютной властью, там продолжают править власти общины, он самодержец только относительно покоренных народов, с персидской же общиной он заключает договор, регламентирующий границы его власти. Итак, «в образе Кира Старшего здесь представлена совершенная творческая личность того именно типа, который особенно импонировал настроениям греческой элиты IV в. Этот идеальный герой становится творцом нового миропорядка. В структуре созданного им государства обнаруживается много сходного с идеальной спартанской политией, но ее отличают и принципиально новые качества: аристократическая организация общества сочетается с сильной монархической властью, а самое государство возникает вследствие завоевания народом — носителем высшей доблести — прочих стран Востока.

[35] Здесь нелишним будет вспомнить о том, что государства Диадохов не имели даже собственных имен, кроме как «царство Антиоха», «царство Антигона» и т. п. (см.: Э. Бикерман. *Государство Селевкидов*. М., 1985. Гл. 1); недурно также напомнить себе о значении института «царских друзей» в этих царствах и вообще о безмерно возросшем значении личностного момента в процессах осуществленья власти.

Так в форме мнимо-исторического романа греческим читателям IV в. была предложена актуальная политическая программа...». После ознакомления с этим анализом никто, полагаю, не заподозрит Ксенофонта в особой симпатии к персам.

Не иначе относились к варварам и Платон с Аристотелем. Что касается Платона, то, в первую очередь, обращает на себя внимание тот факт, что для Платона, как и для Ксенофонта, любовь к эллинам столь же достойна и праведна, как и ненависть к варварам. Во-первых, идеальное государство Платона — это государство не варварское, не интернациональное, но строго эллинское[36]. Во-вторых, эллины у Платона — это именно род и кровь, а ни в коем случае не «носители цивилизации»[37]. В-третьих, отношения эллинов к эллинам должны быть, по мысли Платона, иными, нежели отношения эллинов к варварам: межэллинские конфликты, никогда не должны восприниматься иначе как раздоры, не должны превращаться в братоубийственные войны на уничтожение[38]. При том, что с варварами граждане идеального государства — эти идеальные (!) эллины — должны вести войну не на жизнь, а на смерть, они должны относиться к идеальным же (!) варварам, — с горькой иронией говорит Платон, — «как теперь относятся друг к другу»[39]. В-четвертых, вражда между эллинами и варварами понимается Платоном не как что-то временное и случайное, но как нечто принадлежащее существу дела, ибо эллины и варвары «по самой своей природе враги», в то время как эллины «по природе своей друзья»[40]. Еще жёстче говорится то же самое в *Менексене* (245c–d): «Одни лишь мы [афиняне] не дерзнули ни

---

[36] *Государство*, 470e. Здесь и ниже цит. по изд.: Платон. *Собрание сочинений* в 4-х томах. Т. 3, М., 1994.

[37] Вот как, например, говорит Платон об эллинах в *Менексене* (237b): «В основе их благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами, и потому их потомки не считались метэками в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитавшими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а родной страной, кою они населяли...» (*там же*, т. 1).

[38] *Государство*, 470e; *Менексен*, 242d.

[39] *Государство*, 471b.

[40] *Государство*, 470e.

присягнуть [царю персов], ни предать [ионийцев][41], настолько свойственно нашему городу свободолюбие и благородство, покоящиеся на здравой основе и природной нелюбви к варварам, ведь мы — подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев, ни многих других, рожденных варварами и являющихся афинскими гражданами лишь по закону, но все мы, живущие здесь, настоящие эллины; отсюда городу присуща истинная ненависть к чужеземной природе»[42].

Вспомним первообраз отношения эллинов и варваров у Эсхила: родство по природе, противоположность по характерам. У Платона, считавшего субстанцией человека душу, разность характеров с неизбежностью превращается в разность природ. Сфера же общечеловеческого единства превращается во что-то глубоко безразличное и мало значительное. Если довести его мысль до конца, выйдет, что не только варвары и эллины отличаются друг от друга, как животные разных пород, но даже и земли, на которых они обитают, качественно различны — эсхиловский мотив родной и благословенной земли Эллады никоим образом не чужд Платону. Столь радикальных выводов, однако, у Платона нигде не встретишь. Почему? Да потому, что Платон большой реалист. В самом деле, национальная характеристика платоновского государства в наше время вспоминается достаточно редко (что, принимая во внимание нынешний разнузданный интернационализм, и не удивительно); если ее и вспоминают, то только с тем, чтобы разбранить. Причем бранят за разнообразные формы беспочвенности: реакционность и коммунистичность, религиозность и отвлеченную рациональность... Я же вижу, как в Платоновской философии в целом, так и в этом комплексе мыслей, ровно то, что было общим суждением всех эллинов, и потому считаю эти пассажи выражением весьма свойственного Платону почвенничества, реализма и здравомыслия. (Вообще говоря, высшая

[41] Все вставки в квадратных скобках — мои.

[42] Вообще, вся речь Аспазии в *Менексене* представляет собой жемчужину политического красноречия: ясностью и краткостью она превосходит все написанное когда-либо Лисием, Исократом и Демосфеном, а по значимости в своей сфере сравнима разве что с речью Диотимы — в своей.

и самая гнусная форма историко-философского идеализма состоит в том, чтобы считать Платона идеалистом — в том смысле слова, который противопоставляется реализму.) В огромном большинстве положений своей системы, касающихся того, что в Германии называли «Философией Духа», в том числе и в вопросе о нации, Платон аккумулировал и выражал опыт жизни своего народа, поэтому его философия сначала кажется весьма противоречивой, но — по мере вникания в строй эллинской жизни и речи — открывается как все более и более безупречная.

Напротив, Аристотель — идеалист, несравненно больший Платона, он не только разделяет воззрения своего учителя, но и доводит их до логического конца, чем превращает их в своего рода прожекты и максимы. Идеальное государство Платона — куда более реалистичная вещь, чем описание Аристотелем современных ему межнациональных отношений. Базовым феноменом платоновского суждения является тот неоспоримый факт, что именно война с Востоком, презрение и ненависть к Востоку (потом именно из этих чувств родится живейший интерес к Азии как к иному, к не-себе) делали и по сей день делают тот или иной народ европейским: эллины стали таким народом во время греко-персидских войн, и они были первым европейским народом, т. е. народом, знающим (а сначала, разумеется, инстинктивно чувствующим) свое отличие от Востока; римляне стали таким народом во время пунических войн, Новая Европа — во время крестовых походов, и, наконец, русские — в извечной войне с Великой Степью. Вне этих конфликтов нет ни Европы, ни Азии. Точнее, есть только Азия или, если хотите, Евразия — эдакий палеонтологически засвидетельствованный «козлобаран».

Базовым представлением для Аристотеля был феномен полисной жизни; эллин был для него существом, определявшимся более всего социально. Потому учение о превосходстве эллинов над варварами носит у него не национально-мифологический, но социально-политический характер. Здесь сразу нужно сказать, что полис никогда и ни в коем случае не понимался в античности как город (Спарта, например, была конгломератом из пяти деревень), но как определенным образом устроенная община. Это была община земледельцев и землевладельцев, прямо противоположная «городской» в нашем смысле этого слова (ремесленники не обладали правами гражданства ни в Спарте, ни (по

временам) в Афинах; в Фивах же действовал закон, согласно которому имя человека, занимавшегося ремеслом более четырех лет, вымарывалось из списка граждан)[43]. Античные города были (особенно в поздний период своего существования) именно скоплениями не-граждан: торговцев и ремесленников, входивших в альянс с эллинской землевладельческой знатью. Граждане античных полисов — это, по существу, жители деревенские. Потому когда мы говорим о запустении к I в н.э. греческой деревни (а мы об этом ниже еще скажем), то мы говорим, по сути, не только о вымирании народа, но и о прерывании гражданственности и государственности в античном смысле слова. Итак, еще раз: характернейшей чертой полиса, т. е. эллинской общины, являлось то, что солдат, земледелец и гражданин (в пределе — законодатель, судья) были представлены одним и тем же лицом. Соответственно, народное собрание, общевойсковой сбор и суд присяжных были для древних одним и тем же обществом-полисом, собрание судей, солдат и законодателей было, в принципе, одним и тем же собранием, хотя в развитых демократиях община уже различала себя институционально. Полисный человек в самом буквальном смысле носил в себе свое государство (вспомним платоновскую типологию государственных устройств — в связи с тем или иным устройством душ — и еще раз отметим предельный реализм мыслителя), он сам был этим государством, был устроен как государство, т. е. государственно. Так вот, согласно Аристотелю, всякий, кто не живет в полисе и не носит, соответственно, полис внутри, не может быть назван и человеком в полном смысле этого слова. Не живущий в определенного рода общине не может быть свободен, даже если он царь или тиран, а если не может быть свободен, то не может быть и человечен. Варвар — выродок, недочеловек.

Позволю себе напомнить, как эти мысли выражает сам Аристотель. Человек — животное политическое, сам по себе человек есть нечто несамодостаточное: «Тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента

[43] См.: Кошеленко. *Греческий полис на эллинистическом Востоке*. С. 10–15. К этому следует прибавить законы, ограничивающие в правах граждан, занимающихся торговлей и ремеслом (например, в тех же Фивах государственные должности мог занимать только человек, не занимавшийся торговлей более 10 лет) и т. п. установления.

государства, становясь либо животным, либо божеством»[44]. Этот факт, однако, отнюдь не снимает самодостаточности в качестве абсолютной цели всякого существования, так что если человек сам по себе и не способен к самодостаточности, то возникшее из общения общество: сначала семья, потом селение и, наконец, государство — постепенно приближаются к этой цели. «Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни»[45]. Таким образом, общение возникает естественно, ибо человек политичен по природе, а завершением общения, самой совершенной его формой является государство. Только в общине-государстве человек становится самодостаточным, т. е. только здесь процесс человечности достигает цели, и человек становится человеком. Как все эти рассуждения относятся к вопросу о варварах и эллинах? «Государство есть общение свободных людей»[46], свободные люди в государстве — это, очевидно, граждане, а «граждане суть те, кто участвует в суде и народном собрании»[47], а также, добавим мы, те, кто ходит на войну, сам себя мобилизуя и призывая. Так вот, с этой вот точки зрения, у варваров либо вовсе нет государства — так Аристотель говорит о Вавилоне, что он представляет собой «скорей племенной округ, нежели государственную общину»[48], — либо оно существует в древнейшей и, так сказать, зачаточной форме государственности — монархии. Из этого, поскольку создание государств — процесс именно естественный, следует природная неполноценность варваров. Эта их природная ущербность являет себя на первой же фазе возникновения государства, а именно при создании семей: «У варваров женщина и раб занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей властвовать. У них бывает только одна форма общения — общение раба и рабыни.

---

[44] *Политика*, I, 1, 12. Здесь и ниже цит. по изд.: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 4. М., 1983.

[45] Там же, I, 1, 8.

[46] Там же, III, 4, 7.

[47] Там же, III, 1, 4 и 5.

[48] Там же, III, 1, 12.

Поэтому и говорит поэт: “Прилично властвовать над варварами грекам”[49]; варвар и раб по природе своей понятия тождественные»[50]. Т. е. рабский статус женщины в варварских обществах убеждает Аристотеля в том, что варвары-мужчины лишены властительного начала как такового. Итак, низменная природа варваров являет себя сначала в ущербной рабской семье, воспитывающей рабов, затем, поскольку семья есть не столько основание государства, сколько его живая часть, низменным оказывается и само государство, сплоченное из таких семей. «Так как по своим природным свойствам варвары более, нежели эллины, склонны к тому, чтобы переносить рабство, и азиатские варвары превосходят в этом отношении варваров, живущих в Европе, то они подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия. Вследствие указанных причин, царская власть у варваров имеет характер тирании, но стоит она прочно...»[51]. Такое положение дел Аристотель, определенно, как-то связывает с географией (хотя нельзя сказать, что местоположение народа прямо определяет у Аристотеля его характер); во всяком случае, он говорит, что северяне мужественны, но не умны, южане умны, но не мужественны и потому «живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством» — из этого немедленно следует и практический вывод — «и способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем»[52]. Так обстоят дела у Аристотеля.

Позднее всего эллины столкнулись с северными варварами — македонцами. Во главе сопротивления вновь оказались афиняне, и вот здесь, накануне общенациональной эллинской катастрофы, мы имеем творчество двух ораторов, озвучивавших диаметрально противоположные точки зрения: Исократа, ратовавшего за союз с Филиппом и совместный с ним поход против персов,

[49] Имеется в виду уже знакомое нам место из *Ифигении в Авлиде.*

[50] *Политика*, I, 1, 15.

[51] Там же, III, 9, 3.

[52] Там же, VII, 6, 1.

и Демосфена, убеждавшего афинян выступить вместе с персами против Филиппа. То, что эти люди были куда больше, нежели рвущиеся к власти и богатству демагоги-однодневки, доказывает в особенности смерть Исократа, который уморил себя голодом, узнав о поражении эллинов при Херонее: его надежда и протеже Филипп победил, но Исократ никогда не простил ему цену этой победы. То же следует сказать и о смерти Демосфена, пережившего поражение при Херонее и готовившего эллинское восстание в царствование Александра, в то время когда Македонец завоевывал мир. Только проигрыш Ламийской войны, инициированной им сразу же по смерти Александра, заставил этого несгибаемого человека, не желавшего сдаться врагам, принять яд. Одним словом, у нас есть основания относиться к тому и другому оратору с огромным уважением, видя в них искренних патриотов своего славного отечества.

Нас, как мы помним, интересует отношение и оценка великими эллинами варваров. Это заметно облегчает нам задачу, ибо избавляет от необходимости толковать о монархических симпатиях Исократа, надеждах Демосфена на создание панэллинской конфедерации эллинскими же силами и подобных, смежных с нашей темой, предметах.

Сначала скажем о Демосфене, ибо говорить нам придется недолго: трагедией жизни этого человека была необходимость отстаивать союз с персами, которых он называл рабами[53], и персидским царем, которого он считал «общим врагом всех греков»[54], против Филиппа, который, с точки зрения оратора, «не только не грек и даже ничего общего не имеет с греками, но и варвар-то он не из такой страны, которую можно было бы назвать с уважением, но это — жалкий македонянин, уроженец той страны, где прежде и раба порядочного нельзя было купить»[55]. Во времена Демосфена речь уже не шла о том, чтобы восстановить афинскую

---

[53] *Речь* XV, 15. Здесь и ниже цит. по изд.: Демосфен. *Речи.* М., 1954.

[54] Там же, XIV, 3.

[55] Там же, IX, 31. Сходных мыслей придерживался по этому поводу и Плутарх: «Последний гражданин Спарты в звании гегемона предпочтительнее первого человека македонян» (*Клеомен*, 16). Цит. по изд.: Ф. Мищенко. «Федеративная Эллада и Полибий», в: Полибий. *История.* СПб, 1994. Т. 1. С. 44.

гегемонию силами самих Афин (хотя Демосфен прилагал к этому огромные усилия), речь уже не шла о том, жить Афинам или умереть, — речь шла исключительно о том, ка́к теперь умереть, и Демосфен приложил всю свою энергию к тому, чтобы это не случилось бесславно.

Вообще, чтобы понять отношения эллинов и македонцев, нужно принять во внимание, что в образовавшихся македонских государствах собственно эллины в высшие эшелоны власти допускались в количествах весьма ограниченных[56]; что греки-колонисты «вместо полисного самоуправления получали единоличную власть поставленного Александром гиппарха, вместо господства над покоренным местным населением, они оказывались вместе с ним в одном городе»[57]. Более того, самим македонцам был совершенно чужд полисный дух эллинов, оппозиции «эллин — варвар» для них не существовало, ибо у них не было и базового опыта полисной свободы, что, в свою очередь, позволяло им привлекать местную знать к управлению. Сам греческий язык, насколько это можно понять по процессу Филота, который был судим войсковым собранием и обвинялся в том числе и в предпочтении греческого языка македонскому, уважением в армии Александра не пользовался[58]. Если вспомнить о восстаниях эллинских колонистов в Бактрии и Согдиане в 323 и 325 гг. до н. э. — восстаниях, мотивированных «страстным желанием эллинского образа жизни»[59], которого македонцы их, очевидно, лишили (что привело к гибели 23000 собственно эллинских поселенцев), то станет понятно, что говорить всерьез о культурной или национальной идентичности здесь никоим образом не приходится. Так что, хотя с азиатской точки зрения эллины и македонцы выглядели одним народом, обладающим одной культурой, в действительности дело обстояло не так.

---

[56] См.: Маринович. «Александр Македонский и становление эллинизма». С. 90–91.

[57] Цит. по: Кошеленко. *Греческий полис на эллинистическом Востоке.* С. 217.

[58] См.: Маринович. «Александр Македонский и становление эллинизма».

[59] См.: Кошеленко. *Греческий полис на эллинистическом Востоке.* С. 190–197.

Однако вернемся назад: у Исократа мы находим, в первую очередь, представление об афинянах как о древнейшем народе. «Мы не пришельцы в своей стране, прогнавшие местных жителей или заселившие пустошь, и свой род мы ведем не от разных племен. Нет происхождения благороднее нашего: мы всегда жили на земле, породившей нас, как древнейшие, исконные ее обитатели. Из всех эллинов мы одни имеем право называть свою землю кормилицей, родиной, матерью...»[60]. Отметив сразу же близость к Эсхилу и Платону в ощущении родственности и живости своей земли, скажем о том, что, с точки зрения современной науки, Исократ не так и не прав: «Полагают, — пишет Г. А. Стратановский[61], — что первые эллины, пришедшие в Грецию около 2000 г. до н. э., были ионийцами (ионийский диалект самый древний из греческих диалектов). Затем последовали вторжения ахейцев (около 1500 г.) и дорийцев (около 1100 г. до н. э.). Откуда они пришли и как долго смешивались с коренным населением — неизвестно (по-видимому, все же пришли по суше откуда-то с севера)». Для сравнения, время поселения Авраама в Ханаане датируется *Брюссельской Библией* ок. 1850 г. до н. э. Это ощущение вкорененности в родную землю, изначальности жительства[62] дает Исократу внутреннее право на борьбу с персами. Вот, например, обвиняя заключивших

[60] *Панегирик*, 24–25. Цит. по изд.: *Ораторы Греции*. М., 1985.

[61] Примеч. 1 к кн. I, гл. 3 *Истории* Фукидида. Цит. по изд.: Фукидид. *История*. М., 1993. С. 439.

[62] Этот же мотив, восходящий к тому же IV в. до н. э., встречается в *Надгробной речи* Псевдо-Демосфена: «Род каждого из павших можно возвести не только к отцу и предкам от поколения к поколению, но и напрямую ко всему отечеству, ибо они, по общему мнению, являются исконными его жителями. Они единственные из всех людей населяют эту страну, из которой происходят и которую передали своим потомкам, так что справедливо было бы считать чужеземцами людей, пришедших в города и называемых их гражданами, хотя их вернее было бы сравнить с приемными детьми, эти же — законные граждане по рождению». Вспомним, что мы выше говорили о существенной почвенности, не городском характере полиса. «Насколько я знаю, и плоды, какими кормятся люди, впервые появились у нас; это, оказавшись само по себе величайшим благом для всех, бесспорно доказывает, что эта страна — мать наших предков. Ведь по установлению самой природы все рождающее одновременно дает и пищу рожденному; так произошло и с нашей страной». Цит. по изд.: Демосфен. *Речи* в 3-х т. Т. 2. М., 1994.

Анталкидов мир, он говорит, что они «целиком отдали варвару Азию..., словно его держава существует издревле, а наши города возникли только что. Но это персы лишь недавно достигли могущества, а мы искони были главной силой в Элладе»[63]. Вполне традиционно, как мы видим, Исократ презирает персов: «Не могут люди, выросшие в рабстве и никогда не знавшие свободы, доблестно сражаться и побеждать. Откуда взяться хорошему полководцу или храброму воину из нестройной толпы, непривычной к опасностям, неспособной к войне, зато к рабству приученной как нельзя лучше. Даже знатнейшие их вельможи не имеют понятия о достоинстве и чести; унижая одних и пресмыкаясь перед другими, они губят природные свои задатки; изнеженные телом и трусливые душой, каждый день во дворце они соревнуются в раболепии, валяются у смертного человека в ногах, называют его не иначе как богом и отбивают ему земные поклоны, оскорбляя тем самым бессмертных богов»[64]. Большинство звучащих здесь мотивов нам уже хорошо знакомо. Что появляется, пожалуй, впервые именно у Исократа, так это мотив религиозной вражды: «С каким упорством они [персы] строят козни Элладе! Им ненавистно у нас решительно всё: даже изваяния и храмы наших богов они дерзнули сжечь и разграбить»[65]. Афиняне, по словам Исократа, платят своим врагам тем же: «Стоит им [афинянам] заключить с противником мир, как они уже не питают к нему вражды, но к персам они не чувствуют благодарности даже за оказанные теми услуги, — таким гневом против них пылают афиняне. Многих наши предки казнили за сочувствие мидийцам, и до сих пор в Народном собрании, прежде чем обсуждать любое дело, возглашают проклятье тому, кто предложит вступить с персами в переговоры, а при посвящении в таинства[66] Евмолпиды и Керики[67], из ненависти к персам, не допускают

[63] *Панегирик*, 178. Тут Исократ, что называется, как в воду глядел: не пройдет и двухсот лет, как весь многоязычный Восток будет галдеть о том, что эллины — народ младший, заимствовавший свою мудрость из Азии и прочее, о чем мы будем еще отдельно говорить.

[64] Там же, 150–151.

[65] Там же, 155.

[66] Имеются в виду Элевсинские мистерии.

[67] Роды наследственных элевсинских жрецов.

к обрядам всех варваров наравне с убийцами». Нужно сказать, что Исократ — единственный из известных мне греческих писателей того времени, высказывающий свое серьезное отношение к таинствам Элевсина, «приобщение к которым дает надежду на вечную жизнь после смерти»[68]. Эти таинства у него поставлены в один ряд с другим благодеяниям богов афинянам: земледелье, ремесла, правосудие, согласно Исократу, аттического происхождения. Цивилизация как таковая выросла из этих благодеяний богов и обязана Афинам своим рождением, а поскольку искусство слова является для Исократа квинтэссенцией всех искусств, он говорит: «В уме и красноречии Афины опередили своих соперников настолько, что стали подлинной школой всего человечества, и благодаря именно нашему городу слово "эллин" теперь обозначает не столько место рождения, сколько образ мысли и указывает скорее на воспитание и образованность, чем на общее с нами происхождение». Это весьма знаменательный момент перерастания строго национального в наднациональное, и он достоин того, чтобы к нему отнеслись со всей серьезностью: именно крайний, бескомпромиссный националист Исократ единственный в Элладе поднимается до понимания наднационального значения Эллады. Это поучительнейший пример того,

[68] Там же, 28. Не следует забывать, что поход Александра против персов мыслился, прежде всего, войной религиозной, а именно — отмщением за поруганные греческие святыни во время нашествия Ксеркса. Этим отнюдь не прикрывался национализм: стоит только вспомнить о тотальном уничтожении в Бактрии — чисто эллинского города, чья вина состояла в том, что 150 лет назад он был основан людьми, передавшими Ксерксу храмовые сокровища близ Милета. См.: Дандамаев. *Политическая история Ахеменидской державы.* С. 258 и 260. Здесь можно упомянуть и о религиозной политике самого Ксеркса: о разорении египетских и вавилонских храмов, вывозе египетских и вавилонских святынь в Персию, о *Персепольской надписи* Ксеркса, например: «И среди этих стран [восставших и вновь покоренных при воцарении Ксеркса] были (места), где раньше почитались дэвы. Затем, волей Ахурамазды, я те капища дэвов разрушил и издал запрет: "Дэвы не должны почитаться". Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь (барасман)». Можно быть уверенным, что религиозная ревность не оставляла Ксеркса и в Греции, забывать о чем у эллинов не было никакого резона (цит. по изд.: *Хрестоматия по истории Древнего Востока.* М., 1997. С. 275).

как образуются наднациональные содержания, способные стать общечеловеческими ценностями: они суть квинтэссенции национального, а не ослабление его в межкультурных синтезах[69].

[69] Всем, кому режет слух «национализм» эллинов, я хотел бы напомнить некоторые положения социальной психологии, отлично известные этнографам и антропологам, но почему-то пренебрегаемые нынешними философами и культурологами. «В самой глубокой древности господствующим актом поведения по отношению к чуждым "ним" было, по-видимому, отселение подальше от них. Формирование этнической, языковой, культурной общности и резкой границы начиналось в той мере, в какой нельзя было просто уйти, отселиться. Археологам видно, что чем дальше в глубь прошлого, тем грандиознее масштабы расселений. Люди, гонимые чем-то, не только проходили громадные расстояния, они плыли на бревнах по течению великих рек, мало того, отдавались неведомым течениям в морях и океанах, где многие гибли, иных же прибивало к берегам. Да и сам факт распространения вида "человек разумный" на всех четырех пригодных к жизни континентах, на архипелагах и изолированных островах в течение каких-нибудь 10–15 тысячи лет говорит не столько о плодовитости этого вида, сколько о действии какой-то внутренней пружины, разбрасывавшей людей по лицу планеты. Этой пружиной, несомненно, было взаимное отталкивание. Взаимное этническое и культурное притяжение и сплачивание было значительно более высокой ступенью противопоставления себя "им"» (Б. Ф. Поршнев. *Социальная психология и история*. М., 1979. С. 97). Впервые изумился вышеописанному факту еще Шеллинг в *Философии Мифологии*, где он не только описал, но и теологически истолковал этот факт. Ценность же приводимых нами мест из Поршнева состоит, помимо художественности выражения, еще и в том, что этот автор весьма плотно занимался эмпирическим материалом. Итак, пока народы, да и вообще любые социальные образования, становятся и живут, они испытывают потребность постоянно отличать себя от других, постоянно поддерживать эти отличия и настаивать на них. Например, когда русские еще были живы как народ, то «даже для двух соседних деревень в дореволюционной России отмечалось наличие дуализма по той или иной **сознательно акцентируемой** этнографической детали: "у нас наличники на окнах иные, чем у них", "у нас это колено в песне выводят не так". А взаимное противопоставление между соседними областями выступало в очень многообразных формах, в том числе в виде взаимных шуток и насмешек» (Там же. С. 98. Выделение мое — *Т. С.*). Повторюсь, речь идет не только о народах, но о всевозможнейших общностях, всегда инстинктивно понимающих, что быть — значит отличаться от другого: «нельзя представить себе "мужские союзы" и "мужские дома" без их противопоставления женщинам, и обратно. Нельзя представить себе возрастные группы,

Мы начали с Эсхила и закончили Демосфеном и Исократом, чтобы показать каково было отношение к варварам у греческих писателей в классическую эпоху. Здесь варваризация еще в будущем. От этого вполне реального настроения, царившего в Элладе весь классический период, нужно отличать прагматические политические движения (греки призывали персов во время своих внутренних конфликтов ничуть не реже, чем русские татар, однако ни тем, ни другим не приходило в голову считать этих друзей по случаю людьми общей судьбы), увлечение монархическими идеями в эпоху после провала Афинской и Спартанской гегемоний (особенно у Исократа) и, наконец, чисто литературные приемы идеализации варваров: во-первых, уже разбиравшийся выше случай *Киропедии* и ему подобные (можно бы указать на аналогичным образом построенные сюжеты и у Геродота,

---

например, совершеннолетних и несовершеннолетних, вне их взаимного обособления друг от друга и вне четкой обрядовой границы между ними в виде инициаций» (Там же. С. 99). Если говорить именно о народах, то чем примитивнее ступень развития, на которой стоит народ, тем яснее выступают в нем слитые до полной неразличимости ненависть к соседу и уверенность в его злобе. У народов более сложных те же чувства более различены и закамуфлированы, но нет ни одного ЖИВОГО народа, который был бы их лишен совершенно. Примерам, способным подтвердить это положение, поистине нет числа. Вот, например, у тунгусов: «Каждый род отличался своей татуировкой лица, так же как некоторыми особенностями оружия и утвари; при нечеткой размежеванности между родами охотничьих территорий, встреченного человека с "чужой" татуировкой убивали, и труп его бросали на съедение диким зверям. Какая дистанция от этих жестоких норм межродовой вражды до беззлобного подшучивания или условных церемоний! **Но в любом случае рассмотренье социально-психической, в том числе этно-психической общности только изнутри, только в плане внутреннего стремления и уподобления является фикцией. Именно противопоставление своей общности другой всегда способствовало фиксации и активному закреплению своих этнических отличий и тем самым — скреплению общности»** (Там же). Таким образом, то, что всевозможные акосмисты — будь то от либеральных ценностей, будь то от ариофобии или вообще от смутного отвращения ко всему природному, что не так уж редко сейчас встречается, — так вот, то, что все эти люди называют национализмом, в данном случае эллинским, есть не что иное, как здоровое проявление жизни достигшего мощи народа.

и у Исократа)[70], во-вторых, традиция идеализации примитивных обществ и патриархальных устоев[71] и, наконец, литературная

[70] См.: Исаева. «Идеологическая подготовка эллинизма». С. 71–72.

[71] Этому посвящена превосходная работа: Н. С. Широкова. «Идеализация варваров в античной литературной традиции», в: *Античный полис*. Л., 1979. Традиция эта в греческой прозе восходит еще к Землеописанию Гекатея Милетского (V–VI вв. до н. э.), говорившего о праведных гиперборейцах, обитавших на севере, за Рипейскими горами, в поэзии же — к самому Гомеру, у которого содержатся упоминания о «благородных гиппемолгах» и «питающихся молоком абиях — справедливейших из людей» (*Илиада*, XIII, 6), которые, конечно же, тоже обитали на севере. Место этих легендарных народов позднее заменяют скифы и кельты, у которых с их предшественниками на первых порах не так мало общего: «Так, из Аристотеля мы узнаем, что скифы и кельты живут вблизи того места, где океан обтекает землю (*De mundo*)», т. е. там же, где жили и гиперборейцы. Затем, Исократ, его ученик Эфор и ученик Аристотеля Дикеарх — все они считали, что, поскольку цивилизация приносит неравенство, несправедливость и охраняющее их государство, то равенство и справедливость существуют в тех обществах, где нет ни цивилизации, ни государства. От этих ранних утопистов остался лишь фрагмент из Эфора, цитировавшегося Страбоном (*География*, VII, 7, 7–9): «Скифы Эфора справедливы, воздерживаются от употребления мяса, благочестивы, не знают частной собственности, не знакомы со страхом, завистью, ненавистью». При этом совершенно невозможно сказать, что греки не знали реальных варваров во всей их дикости и неприглядности, а Страбон и описывал их такими (VII, 9). В этот же ранний период следует упомянуть и об идеализации Исократом критян, а Платоном и киниками — спартанцев: всех этих мыслителей привлекала суровая, почти аскетическая простота жизни, в противовес растленной жизни «цивилизованного» человека.
Куда лучше сохранилась традиция идеализации кельтов, происходившая уже на почве стоической философии, прямо полагавшей золотой век в естественном образе жизни первого человечества. Здесь мы видим, во-первых, явную идеализацию: например, Дион Хризостом (*Речь*, XLIX), Ипполит (*Philosophumena*, I, 25), Диоген Лаэртский (I, 5), Климент Александрийский (*Строматы*, I, 15,70; I, 71, 3). Родоначальником традиции признается Сотион Александрийский (ок. 200 г. до н. э.): у всех этих авторов кельты — величайшие мудрецы и философы. Во-вторых, следует сказать об идеализации скрытой. Родоначальник этой традиции — Посидоний (*История*, кн. 23), к ней принадлежат также Диодор и Страбон — оба стоики, а также и Цезарь и Тацит. Страбон, насколько можно понять, постоянно порывался увидеть стоический идеал в опыте, им идеализировались и евреи (XVI, 2, 37), и мизийцы и фракийцы

традиция путешествий философов на Восток[72], а равно и традиция «встреч»[73].

(VII, 3, 3), и геты (VII, 3–4) – как народы благочестивые в отношении божества, справедливые и ведущие некий первично свойственный человечеству образ жизни. Чтобы понять, каким образом к этой традиции относятся римляне, нужно иметь в виду, что германцы для древних – это «самые дикие из кельтов» (Страбон, VII, 1, 2); соответственно, когда мы встречаемся с германцами у Цезаря (*Записки о Гальской войне*, VI, 21) или у Тацита (*Герм.*, 19), то их суровость и добродетель имеют явно стоическое происхождение. Совершенно в том же духе сам Посидоний, например, идеализирует древних римлян (см.: у цитирующего его Афинея VI, 105–109), а то, что пишет Цезарь (там же, VI, 22) о простоте образа жизни германцев и отсутствии у них частной собственности на землю, совершенно тождественно тому, что провозглашает естественным и должным Сенека в *Письме 90*. Таким образом, германцы оказываются золотым прошлым кельтов, а из этого следует немаловажное следствие: получается, что дикость и жестокость кельтов в их описании Диодором, Страбоном и Цезарем вовсе не обязательно доказывает документальность таких описаний, но является, в рамках мировоззрения этих авторов, подтверждением вторичности этих народов, их отступления от золотого века. Выходит, что «даже те античные тексты, которые, казалось бы, дают объективный, эмпирический материал о варварах... оказываются насквозь тенденциозными, пронизанными от начала до конца теми или иными философскими идеями, так что их сдержанное, а иногда даже враждебное отношение к варварам, представляет собой ту же идеализацию, только со знаком минус».

[72] Об этом весьма обстоятельно пишет Л. Я. Жмудь (*Пифагор и его школа*. Л., 1990. С. 18–24, 56 и далее). Резюмируя сказанное: отсутствие у эллинов философии творчества приводило к необходимости считать всякое знание откуда-то и кем-то полученным. Таким образом, изумительный даже для нынешних исследователей и никакими рациональными и историческими причинами не объяснимый всплеск интеллектуальной активности V–VI в. был совершенно непостижим для самих эллинов ни в момент его совершения, ни сразу же после него, ни тем более спустя более или менее значительное время, что и привело к возникновению всевозможных преданий, ставивших своей целью объяснить происшедшее с ними. С точки зрения современной науки, не может быть никакого разговора не только о путешествиях, но и о каком-либо знакомстве и заимствовании философами и учеными классического периода каких-либо принципиальных идей с Переднего Востока.

[73] Например, «у Аристоксена из Тарента Сократ беседует с индийским мудрецом, причем оказывается без труда побежденным. Клеарх из Сол, ученик Аристотеля в диалоге *О сне* описывает встречу Аристотеля

Прежде чем окончательно распроститься с миром этих гордых и красивых людей, следует хотя бы вкратце сказать, чем закончился для эллинов «эллинизм», и когда это произошло.

Первым начал говорить о вырождении и запустении применительно к Аттике еще Исократ. Вот как он перечисляет недавние потери афинян: «Двести триер, отправившихся в Египет, погибли вместе с экипажами, у Кипра сто пятьдесят триер; во время Декелейской войны они [афинские политики] загубили десять тысяч гоплитов из своих граждан и союзников, в Сицилии — сорок тысяч гоплитов и двести сорок триер, наконец, двести триер в Гелеспонте. А кто сочтет, сколько загублено эскадр по пять, десять или более того триер, сколько погибло отрядов по тысячи или двум тысячам человек?» (Читая это, удивляешься, сколь же интенсивно плодоносил людьми этот каменистый клочок земли!) «В конечном счете, они **заполнили общественные могилы трупами сограждан, а фратрии и списки лексиархов — людьми, не имеющими никакого отношения к нашему городу**». И чуть ниже: **«Мы полностью изменили свой состав»**[74]. И это еще до Херонеи и до оттока эллинов в армию Александра! Состояние оставшихся в живых описывается в следующих выражениях: прежде «никто из граждан не испытывал нужды в самом необходимом и не позорил наш город, прося подаяния у первых встречных, **теперь же нуждающихся значительно больше, чем имущих»**[75]. При этом, «положение в Элладе такое, что легче набрать в Элладе более многочисленное и сильное войско из людей, скитающихся по свету, чем из живущих в своем государстве»[76]. Итак, уже Исократ безошибочно отмечает основные факторы, которым было суждено в течение ближайших 200 лет привести Элладу к полному запустению: страшные потери во время непрерывных войн, приведшие к необходимости наделять гражданскими правами инородцев, разорение среднего и мелкого крестьянства — не только

с неким иудейским мудрецом, вызывающим у него восторг своими сверхъестественными способностями». См.: Эл. Дж. Бикерман. *Евреи в эпоху эллинизма*. Москва; Иерусалим, 2000. С. 22–23.

[74] *Мир*, 87–88. Цит. по изд.: В. И. Исаева. *Античная Греция в зеркале риторики: Исократ*. М., 1994. С. 195. Здесь и ниже выделено мною.

[75] *Ареопагитик*, 83 (Там же. С. 214).

[76] *Филипп*, 95 (Там же. С. 227).

экономической, но и политической основы афинского государства, и, как следствие этого, появление класса люмпен-рабовладельцев (как бы дико это не звучало), из которых как раз и вербовались наемники, готовые воевать за кого угодно. Два основных способа объяснить упадок Греции: первый — через вырождение, вызванное уничтожением нации, и особенно ее лучшей части, и второй — через закат рабовладельческого производства, — акцентируют и толкуют, соответственно, два этих момента. Но в том, что случилось тогда в Греции, было и что-то откровенно мистическое и ужасное. Полибий (середина II в. до н. э.) пишет: «Охватили в наши времена всю Элладу бездетность и вообще малолюдство, из-за которого и города опустели, и бывают неурожаи, хотя нас не постигали ни постоянные войны, ни тяжелые эпидемии»[77]. Сама земля, казнившая у Эсхила голодом завоевателей-персов, так же наказывает теперь эллинов. Плутарх (I в. н. э.) в сочинении *Об упадке оракулов* говорит: «Из общего малолюдства, которое произвели по всей почти ойкумене прежние восстания и войны, Эллада получила наибольшую долю и вся с трудом доставила бы ныне три тысячи гоплитов — столько, сколько один полис мегарцев выслал в Платеи»[78]. Здесь у Плутарха речь идет именно об исчезновении среднего крестьянства, из которого только и набирались гоплиты, т. е. об исчезновении именно эллинских граждан. Резюмируя положение дел с народонаселением в римскую эпоху, О. В. Кудрявцев пишет: «Плотность населения, особенно в крестьянских областях, несомненно упала, и Ахайя времени Антонинов, пользовавшаяся на протяжении полутора веков внешним миром, немногим отличается от разоренной гражданскими войнами Ахайи времен Августа. Нарастающее запустение страны, прерываемое, но не останавливаемое короткими периодами подъема, является характерной особенностью развития провинции Ахайя во весь римский

---

[77] Цит. по: О. В. Кудрявцев. *Эллинские провинции Балканского полуострова во втором веке н. э.* М., 1954. С. 63. Там дается ссылка на Полибия, XXXVI, 17, 5. Эта же ссылка повторяется в неоднократно цитировавшемся выше труде Кошеленко, однако я в доступном мне издании Полибия этого места не нашел. Тем не менее, опираюсь на него, ибо не думаю, что столь добросовестный ученый сам его придумал.

[78] Там же, с. 65.

период»[79]. Здесь, конечно, полно эвфемизмов — «особенностью развития» является, на самом деле, полнейшая деградация: народ перестал понимать, зачем ему жить, точнее, инстинктивно перестал желать жить. Произошел какой-то надрыв и надлом в сфере души народной, и его было уже не поправить никакими внешними мерами. Опустошенности души вполне соответствовала и внешняя разруха, люди опустили руки и уже не желали ничего делать. Очень красноречиво об этом пишет Цицерон: «Плывя, при моем возвращении из Азии, от Эгины по направлению к Мегаре, я начал рассматривать расположенные вокруг места. Позади меня была Эгина, впереди Мегара, справа Пирей, слева Коринф, теперь все они лежат перед глазами поверженные и разрушенные...

Так много трупов городов
Здесь вместе распростерто».

Комментарий к этому месту поясняет: Мегара была разрушена в 307 г. до н. э. Деметрием Полиоркетом; Эгина — в том же году морскими разбойниками; Пирей был разрушен Суллой в 86 г. до н. э. во время войны с Митридатом; Коринф был разрушен Луллием в 146 г до н. э.[80] Но наиболее полно описывает картину совершеннейшего запустения Страбон (I в. н. э.): «Лаконика теперь безлюдна, если сравнить с густой населенностью ее в древние времена; ведь за исключением Спарты, прочих местечек только около тридцати, тогда как в древние времена, как говорят, она называлась "страной о ста городах", так что они справляли ежегодный праздник, на котором приносили в жертву сто быков»[81]. «Аркадские племена — азаны, паррасии и другие — по-видимому, древнейшие среди греков. Однако, в силу полного запустения страны, не стоило бы говорить о ней подробно; ведь города, прежде знаменитые, разорены постоянными войнами, а земледельцы, обрабатывающие землю, исчезли еще с тех времен, когда большая часть городов объединилась в так называемый "Великий город" [Мегалополь]. Теперь же сам "великий город" испытал судьбу, описанную комическим поэтом: "Город

---

[79] Там же, с. 65.

[80] См.: Цицерон. *Письма к близким*, IV, 5, в: Цицерон. *Письма*. М.; Л., 1951. Т. 3.

[81] Цит. по изд.: Страбон. *География*. М., 1994. VIII, 4, 11.

Великий — великой стал лишь пустыней теперь"»[82]. И Мессения, по Страбону, — страна, «по большей части опустошенная» (VIII, 4, 11)[83]. В Аркадии остались лишь пастбища: «Пустыня этолийцев и акарнанов стала благоприятной для коневодства не хуже Фессалии» (VIII, 8, 1)[84]. Этолия — опять же пустыня, годная лишь для коневодства (X, 2, 3); в Ахайе (в узком смысле северо-западного побережья Пелопонесса) исчезли многие города (VIII, 7, 5)[85]. «Особенно интересна в этом отношении, — пишет Кудрявцев — "Эвбейская речь" Диона Хризостома: посещая Эвбею, он видит опустошенные и разрушенные города, коз, пасущихся на поросших травой ступенях булевтерия, замирание общественной и культурной жизни. Дион изображает некоторые области Эвбеи как почти первобытную страну, где люди добывают пропитание при помощи охоты и скотоводства»[86]. И все это происходит в I в. н. э. — во время экономического расцвета Империи! Можно было бы привести и еще кое-какие места из того же Павсания, например, но я полагаю, в этом нет нужды. К I в. н. э. все было кончено. Так что, когда во II в. н. э. во Фракию вторгается ничтожное племя костобоков, оно проходит насквозь и Фракию, и Македонию, и Фессалию, и Фокиду, и Беотию и их в буквальном смысле некому защищать: хилые городские ополчения с трудом отстаивают крупные города[87]. Дело кончается разорением Элевсина, который опять же никто не защищает. Наконец, пришедший в действие римский гарнизон без всякого труда выгоняет не ожидавших

[82] Там же, VIII, 8, 1.

[83] Цит. по: Кудрявцев. *Эллинские провинции Балканского полуострова.* С. 63.

[84] Там же.

[85] Там же.

[86] Там же. С. 65.

[87] А вот, для сравнения, как обстоят в это же время дела в Малой Азии: «Было ли на земле и море столько городов, и бывали ли они так прекрасны? — восхищенно спрашивает Элий Аристид. — Мог ли кто из людей, живших в те времена, пересечь страну так, как делаем сегодня мы — проезжая в день по городу, а то и по два-три города, как будто улицу за улицей? ...впору сказать, что те [прежние] правители царствовали над пустыней с крепостями над ней, вы же [римляне] одни управляете городским миром» (Элий Аристид. *Похвала Риму*, 93; цит. по: Элий Аристид. *Священные речи.* М., 2006. С. 159).

такого успеха грабителей за пределы Империи. В том же II в. в Олимпии ставятся последние посвятительные статуи, греческая литература становится грекоязычной; выходцы из малой Азии — лучшие писатели века: Арриан происходил из Никомидии, Павсаний — из Лидии или Сирии, Лукиан — сириец из Самосаты; ни один из этих «эллинских» писателей даже не заметил разорения Элевсина.[88] Что можно было бы сказать о русской литературе, если бы ни один из больших русских писателей не заметил разграбления Троице-Сергиевой Лавры и при этом все они происходили из Средней Азии или из Польши[89]? Жизнь продолжается лишь в городах, населенных проводящей время в провинциальной праздности, деградировавшей знатью и всевозможными торгашами. «Еще Цицерон говорил, что природные афиняне уже давно непричастны к тем свободным искусствам, центром которых продолжали оставаться Афины»[90]. Выродилось даже местное ремесленное производство, существовавшее в той же Аттике к тому времени уже около тысячи лет. Более того, к III в. н. э., по свидетельству Флавия Филострата (*Жизнь софистов*, II, 1, 14), «в Афинах уже нельзя научиться правильному греческому языку, за исключением наиболее глухих сельских областей Аттики». При этом, разумеется, как свидетельствовал еще Страбон (I в. н. э.), «еврейское племя сумело уже проникнуть во все государства, и нелегко найти такое место во всей вселенной, которое это племя не заняло бы и не подчинило своей власти»[91]. Одним

[88] Исключение составляет Элий Аристид, уроженец малой Азии, обладавший типически месопотамской религиозностью и в тоже время преданный эллинским богам, римской политике и аттическому красноречию: его чуткость к эллинской катастрофе есть, увы, именно исключение в эту эпоху.

[89] Поэтому, когда выясняется, что наиболее читаемым древнегреческим писателем в Византии был Лукиан, это свидетельствует не просто о дурном вкусе, но об ином этосе византийских читателей.

[90] Там же. *ГДЕ?* С. 273.

[91] Цит. по изд.: С. Я. Лурье. *Антисемитизм в древнем мире*. Берлин; Пг.; М., 1923. С. 151. Дело тут, конечно, не в самих евреях, которые не смогли дать эллинам ничего, даже и монотеизма, но в том, что сам факт их заметности во властных структурах является, в данном случае, верным признаком упадка и близкого конца того культурного ландшафта, в котором они обнаружились.

словом, достаточно выглянуть из окна, чтобы понять, что происходило тогда в Элладе. Но почему? Единственный ответ: *гюбрис*. Именно надмение эллинов, всегда сознававшееся ими как глубочайший и родовой порок, сломило, я думаю, дух этого лучшего из народов. Так что, когда мы говорим, что в силу бесконечных войн в Элладе погибло и было разрушено лучшее, когда мы говорим, что, в силу огромных завоеваний, Греция оказалась в провинциальном положении и в торговле, и в производстве, — оба этих факта никоим образом не объясняют нежелания жить, сквозящего во всей эллинской жизни периода варваризации. Опустошение такой глубины и такого масштаба, опустошение, приведшее к смерти нации, должно иметь достаточное основание в чем-то, что можно было бы назвать ее душой; и как русским, видимо, суждено погибнуть за грех богоотступничества, так и эллины погибли, надломившись в надмении, вознесшем их столь высоко в собственных глазах, что это сделало возможным не только убийство других, но и самих себя.

Таковым было эллинство. Теперь посмотрим, каков был эллинизм.

2. Об азиатской лжи

> *Современные историки воображают, что азиатские варвары должны были встречать греческих торговцев и македонских воинов с почтением и восхищением как носителей высшей культуры. На деле же на Востоке с самого начала от всего сердца ненавидели пришельцев*[92].

Как в первой части нашей работы мы шли в фарватере исследований Э. Д. Фролова и В. И. Исаевой, так во второй части нашего исследования нашим Вергилием станет В. Е. Витковский, а именно — отличнейшая его статья *Иудаизм и христианство против эллинизма: история традиции*[93]. Конечно, в том, что он говорит

---

[92] Бикерман. *Евреи в эпоху эллинизма*. С. 28.

[93] В. Е. Витковский. «Иудаизм и христианство против эллинизма: история традиции», в: *Апокрифические сказания. Патриархи, пророки и апостолы*. СПб., 2007.

об эллинах, можно сильно усомниться[94], но во всем остальном его статья безупречна.

Итак, Витковский совершенно справедливо говорит о том, что после македонского завоевания на ближнем Востоке возникло три очага идеологической борьбы с эллинизмом: Вавилония, Палестина и Египет. Но прежде чем заняться македонским периодом, скажем хотя бы чуть-чуть об отношении к иноземцам на до-македонском Востоке — имевшем, разумеется, богатейший опыт ксенофобии, относящийся к пробуждающемуся самосознанию эллинов как выдержанный коньяк к шампанскому.

Отрезанный от цивилизованных соседей пустыней и морем Египет может считаться образцом древневосточного изоляционизма, носившего, надо заметить, необычный для нас, внешний, земляной и географический, так сказать, характер. С одной стороны, в Египте мы имеем уже на вербальном уровне различие

[94] Приведу высказывание, в высшей степени характерное для позиции этого автора: «Когда грек называл египтянина, вавилонянина или перса "варваром", в этом имени совмещалось уважение к древней культуре, смущение перед непонятностью этой культуры и языка, любопытство к чужому как неведомому, нелюбовь к чужому как "не своему" и страх перед силой» (Там же. С. 8). После всего нами сказанного такие суждения могут вызвать только улыбку. Греки могучих эллинских метрополий классического периода совершенно не боялись варваров, не интересовались ими ни в каком качестве, кроме рабского, и не уважали в них ничего, кроме технологий, если было что уважать. Одним словом, были народом, который собирался сам делать историю, а не смотреть, как ее делают или не делают по соседству. Так что когда, например, Платон в *Послезаконии* (987d–988a) говорит о том, что родиной астрономии являются Египет и Сирия, поскольку там лучше видно звезды, и что эллинам лишь позднее были сообщены эти знания, то он говорит это лишь для того, чтобы сказать: «Однако, мы должны признать, что эллины доводят до совершенства все то, что они получают от варваров...», — а следовательно, и высказывание о природном преимуществе и первенстве варваров становится аналогичным высказыванию Аристотеля (*Политика*, 1254b25) о том, что варвары, будучи физически сильнее и мощнее эллинов, более расположены в силу этого к покорности и рабскому труду. Что в точности соответствует действительности не только в области политической, но и в области науки: тяжким рабским трудом наблюдений вавилоняне и египтяне скопили огромный эмпирический материал, но распорядиться им, преобразовав его в стройные системы, смогли эллины и только эллины.

между «людьми» и всеми остальными — ливийцами, азиатами, народами моря. «В этом случае слово “люди” означало египтян. В другом случае оно означало “человеческих существ” в отличие от богов или “человеческие существа” в отличие от животных. Другими словами, египтяне были “людьми”, а иноземцы — нет. Во время народных бедствий, когда старый прочный порядок был сломан и общественные отношения перевернуты, жаловались, что “чужеземцы со стороны пришли в Египет... Чужеземцы стали людьми повсюду”»[95]. Эта ксенофобия, однако, определялась по преимуществу географически: если чужеземец поселялся в Египте, усваивал египетские манеры и речь, то он вполне мог стать не только вельможей, но и царем-богом. Освящающим началом при этом мыслилась сама земля Египта: именно она в конечном счете и позволяла превратиться какому-нибудь европейскому или азиатскому «нелюдю» в «настоящего человека». Очевидно, египтяне относились к ней так же, как византийцы к известным покоям императорского Большого дворца, производившим в хорошие времена их «багрянородных».

К сожалению, у меня нет под рукой книг, трактующих прямо об отношении семитических народов к иноземцам, но, имея представление об отношении к человеку на семитическом Востоке в целом, его не так трудно и смоделировать. Здесь нужно напомнить, что как древнейшей формой правления на семитическом Востоке была демократия (правил совет старейшин, в военное время избирался царь, принципиальные вопросы решались на народном собрании), так же демократически был устроен и мир в целом. Но как в каждой из общин были, разумеется, свои бесправные рабы и женщины, так в мире в целом их место занимало человечество. (Если древняя демократия существовала на семитическом Востоке сравнительно недолго и демократические институты вскорости стали неотличимы от бюрократических органов, то вызванная ею к жизни картина мира существовала, по всей видимости, столько же, сколько языческий восток: до исламизации и арабского завоевания, т. е. около 4000 тыс. лет — с поправками, конечно, на персидское и эллинское влияния.) Итак, человек мыслился рабом, сотворенным в этом качестве

---

[95] Цит. по изд.: Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. *В преддверии философии*. М., 1984. С. 47.

богами, ради обеспечения их досуга и удовлетворения материальных нужд[96]. В практическом отношении это значило, что лицами, обладающими землями, где обитали носители этого мировоззрения, оказывались боги. Любой семитический город-государство мыслил себя большим хозяйственным двором в поместье того или иного бога; соответственно, в центре каждого города помещался храм главного бога (нередко он представлял собой единый комплекс с дворцом его жреца-представителя), а неподалеку находились храмы его богини жены, детей и слуг — тоже, разумеется, богов. Эти самые «лица» и были владельцами основных аграрных и ремесленных производств и в городе, и в округе: ни персидское, ни македонское завоевание ничего принципиально не изменило в этой системе[97]. Боги были не только хозяйствующими субъектами, как частные лица, действующие у себя дома, но и субъектами политическими, т. е. соотносимыми с другими такими же свободными субъектами, так что боги не только пеклись о своих землях, но и затевали друг с другом распри и войны, а потому жрецы — управители их поместий — время от времени вынуждены были отстаивать добро своих сюзеренов, получая от них соответствующие приказы в снах и видениях. Человек был полностью вывернут вовне, и его боги, столь же поверхностные, как и он сам, представлялись ему страдающими и претерпевающими вред в случае поражения, радующимися и обогащающимися в случае победы.[98]

[96] Сам повседневный культ этих богов представлял собой не что иное, как домашние работы: умывание бога, его кормление, уборка в апартаментах и проч. В книге: А. Оппенхейм. *Древняя Месопотамия*. М., 1990. С. 149–151 дается довольно-таки подробный распорядок дня урукского идола.

[97] Здесь, конечно, немаловажно отметить, что именно такой жизненный уклад Месопотамских обществ II тысячелетия до н. э. привел к образованию понятий и ценностей, которые часто выдают за библейские, хотя они сформировались задолго до самого возникновения иудеев как народа и тем более монотеизма. Это, прежде всего, следующие тезисы: человек — по самой своей природе раб, душа — (по умолчанию) смертна, послушание — высшая добродетель, успешность деятельности есть знак благоволения к тебе «твоего» бога; нужно чтить «твоего» бога, и он станет твоим заступником, и т. п.

[98] Очень проникновенно и красноречиво описала этот «космос», опираясь на шумерско-вавилонский эпос, В. Афанасьева: «Люди в этом мире вылеплены из глины, замешанной на крови убитого божества,

Если мы прибавим к этим общим положениям и тот неоспоримый факт, что храмы (по временам наряду и вместе с царями, порой без них) были не только крупнейшими землевладельцами в Азии, но и крупнейшими рабовладельцами, то поймем, как на семитическом Востоке могли относиться к иноземцам. Скорее всего, там не сильно заостряли внимание на национальной, географической или языковой стороне вопроса, там просто не имели понятия ни о каком достоинстве и свободе, так что отношение к человеку как к скоту, надо полагать, было чем-то более или менее обыкновенным. Сумма всех этих обстоятельств создала феномен восточного рабства, заметно отличающегося от греко-римского. Именно совершенное отсутствие понятия о свободе создало общество, в котором границы между рабом и свободным были достаточно условны и зыбки. Восточное рабство было, в первую

и благословлены пьяными богами. Бог близок человеку — через тростниковую хижину и глиняную стенку он передает ему решение совета богов, спасая его и обманывая своих божественных братьев. Но и человек держится на равных с богом — он может отказаться от любви, предложенной ему богиней, и поносить ее при этом как девку, проклиная ее вероломство и коварство. Богиня, спустившаяся под землю, не может подняться обратно без выкупа, ибо закон подземелья один для богов и смертных — "за голову — голову". Спасая себя, она предает своего любимого супруга. Боги как будто бы живут на одной земле с людьми, в их тростниково-глиняном мире, очень скудном и незатейливом. Воин, поднявшийся на крепостную стену, принят главой враждебного войска за вождя-предводителя (не потому ли, что одевались они одинаково?), прекрасная девушка хороша, как молодая телочка, как коровье масло и сливки, и добиться ее любви можно, поколдовав с маслом, молоком и сливками. Она поражает воображение юноши, пронзив ему грудь "стрелой-тростником" (как Эрот). Она блудница, которая шляется по рынкам и постоялым дворам, но при этом она — существо крайне почитаемое и вызывающее чувство необыкновенного уважения, ибо она служительница культа богини, который обеспечивает плодородие и рождение, а потому — самого важного.

Эту жизнь среди тростников и глины, которая и объясняет нам, почему красота птичьего оперенья может быть сравнена с клинописными табличками, а таинство священного брака со сверлением каменной цилиндрической печати или любовные стрелы названы тростниковыми, — уже не спутаешь ни с какой другой» (В. Афанасьева. «Литература Шумера и Вавилонии», в: *Поэзия и проза Древнего Востока.* М., 1973. С. 121–122).

очередь, рабством долговым: торговали и закладывали всех, включая себя; военнопленные в среде рабов были, скорее всего, все-таки меньшинством, хотя и занимали, по-видимому, самый низ этого рабского мира. В некоторых областях семитского мира была достаточно высока ротация свободных в рабов и рабов в свободных, где-то религиозный закон ограничивал срок рабства, где-то подразумевал только обязательную отработку без утраты гражданских прав (наподобие наших заключенных, которые ведь тоже выбирают президента!). Восточный раб совсем не обязательно был лишен средств производства, но весьма часто сам обладал значительным капиталом, рабами, политической властью. Раб, торгующий рабами, — обычное дело в Месопотамии. Он был далеко не только вещью, объектом права — но и субъектом права, он частенько мог не только управлять имуществом хозяина, но и входить с ним в долю и даже быть его поручителем. Существовало множество качеств рабства и степеней зависимостей, а соответственно — и обширный словарь, называющий эти оттенки: в фундаментальном исследовании М. А. Дандамаева рассуждения о нем занимают 14 страниц[99]. Это помимо всевозможных арендаторов, батраков, оброчных, чья дневная плата в натуральном продукте весьма мало отличалась от суточного довольства раба, а в случае денежного расчета никакой разницы вовсе не существовало[100]. Одежда бедных рабов и бедных граждан не различалась вовсе — как, впрочем, и богатых. Правда, рабы клеймились или татуировались. Тем не менее, всякий чувствовал себя рабом; вопрос состоял только в том, сколько над ним хозяев. Ни одного сколько-нибудь крупного восстания рабов за всю историю культуры, ничего похожего на борьбу демократических низов с аристократами или олигархами (не считая, само собой, стихийных выплесков недовольства), составляющую суть внутриполитической истории эллинства! Нет ничего удивительного, что эллины числили всех их поголовно в рабах (распространяя это представление и на персов, с которыми дело обстоит несколько сложнее). Кроме того, имея многотысячелетний опыт почти непрестанных религиозных войн, жители Месопотамии должны

[99] М. А. Дандамаев. *Рабство в Вавилоне VII–IV в. до н.э.* М., 1974. С. 53–67.

[100] Т. е. рабский труд не считался менее производительным, чем вольнонаемный.

были смотреть на побежденных инородцев как на рабов не только враждебных, но, что куда хуже, и подчиненных ничтожных богов (в ракурсе иудео-христианской полемики: демонов). Это предположение ярко подтверждается опытом иудео-вавилонских столкновений, описанных в Библии: никаких специальных преследований ни на национальной, ни на религиозной, ни на какой иной почве, кроме политической, евреи не претерпели, но, полагаю, именно сквозившее во всем отношении к ним вавилонян оскорбление Яхве (а некоторый опыт общения с чужими богами у месопотамских семитов несомненно был[101]) привело к тому, что

[101] Вавилонская литература, очевидно, единственная из древних литератур сохранила до нас тексты, которые трудно назвать иначе, как листовками или агитационными брошюрами, наподобие тех, что продавались на немецких ярмарках во времена Реформации или имели хождение в Советской России, особенно в первые годы ее существования: «Наиболее язвительным было поношение богов в политико-религиозных памфлетах. В одном из этих памфлетов (очевидно, имевших целью опорочить праздник нового года в Вавилоне в глазах ассирийского гарнизона) содержатся ритуальные указания относительно суда над богом Мардуком за его прегрешения против [бога] Ашшура; другой памфлет опускается до богохульства самого низкопробного свойства, нагромождая непристойную хулу на богиню Иштар из Вавилона» (Т. Якобсен. *Сокровища тьмы. История месопотамской религии.* М., 1995. С. 260–261). А вот как, например, ассириец Синнахериб описывает свои вавилонские подвиги: «Я не оставил (ни единого человека) старого или молодого, их трупами я заполнил широкие улицы города <...>. Имущество города <...> я посчитал долей моего народа, и они забрали всё это себе. Богов, живших посреди города, руки моих людей захватили и сокрушили и взяли их пожитки и принадлежности» (Там же). Удивительная симметрия, если не сказать — тождество, людских и божеских судеб! Вообще, отношение к богам у семитов более чем фамильярно: «Когда поэма Энума Элиш читалась в новый год в Вавилоне, лица этих двух божеств [Энлиля и Ану, почитавшихся в Нипуре и Уруке, т. е. на юге, в земле Тиамат] находились под покрывалом, тогда как в Борсиппе жрец-заклинатель, проходя мимо, победно ударял черенком кедра статую Ану, символизируя этим жестом убийство». И сами боги относились друг к другу подобным образом: что там расчлененный первовеликан, «с Ану [бога неба], например, заживо сдирают кожу и отрубают ему голову; у Энлиля [бога ветра, или урагана] вырывают глаза» (Там же). (Вообще, фамильярность и жестокость — необходимые атрибуты любого гетто — неразрывно связаны с персонализмом в семитском понимании слова.) Таковы представления месопотамцев именно в I тысячелетии до н. э.,

даже не разбалованные полисной свободой иудеи отвечали на это своим знаменитым, исполненным ненависти псалмом.

Вернемся, однако, назад, к антиэллинской полемике македонского времени. (Ближневосточные народы имели весьма смутное представление о разнице эллинов и македонцев и, мягко говоря, об отсутствии единодушия между ними, поэтому для них субъектом полемики стала эллинская культура, знакомая им в македонской, сирийской или какой-либо еще местной редакции.) Основным жанром, в котором излагалась ближневосточная идеология, была историография, а главным тезисом — мысль, что «Восток древнее Запада» (подразумевалось, конечно: старше — значит мудрее, лучше, ближе к божеству). Итак, около 270 г. до н. э. вавилонский жрец Бела Беросс преподносит Антиоху I в благодарность за его варварофильскую политику *Вавилонскую Историю*: произведение, ставившее своей целью доказать, что халдеи — самый древний из народов. Дело было поставлено с самого начала на широкую ногу: промежуток от первых людей до потопа, например, оценивался в 432 тысячи лет; «ясно, что у греков, по сравнению с такими масштабами, просто не было никакой истории»[102]. Понятно, что любое знание сначала предполагалось, а потом торжественно извлекалось из этих временных глубин. Эллины оказывались не просто зелеными юнцами, которые и то

так что можно быть уверенным, что в плену вавилонском почитателям Яхве в доперсидский период приходилось несладко.

[102] Витковский. «Иудаизм и христианство против эллинизма». С. 14. При этом нужно иметь в виду, что «хронологической системы, подобной современному летосчислению, т. е. какой-либо эры, состоящей из долгого ряда лет с фиксированной точкой начала отсчета и служащей своего рода шкалой, на которую проецируется деятельность общества, вавилоняне не знали. В Месопотамии она появляется только в эллинистический период <...>. В “Царском списке”, дошедшем до нас от этой эпохи, составитель [вероятно, Беросс — *Т. С.*] использовал традиционные шумерские и вавилонские формулы, очевидно, полагая, что он подражает и продолжает следовать древнейшим образцам “царских списков”; **однако сплошная порядковая нумерация лет представляла собой явное новшество и означала разрыв с древней традицией»** (И. С. Клочков. *Духовная культура Вавилонии*. М., 1983. С. 16; выделено мной). Строго говоря, Вавилон в течение более чем 3 тысяч лет своей истории прекрасно обходился без категории времени, пользуясь представлением о временах. Ниже мы еще подробно скажем об этом.

немногое, что они знают, узнали благодаря халдеям, но еще и юнцами, страдающими самой жестокой формой амнезии, ибо они не имели древних табличек, свитков и прочего (такова в общих чертах и по сей день материалистическая логика азиатов). Из этого прямо следовало, что, если эллины хотят преуспевать на ниве науки и просвещения, они должны следовать своим же традициям и еще раз смиренно обратиться к Востоку. «Вот два фундаментальных положения, на которых, начиная с Беросса, будет основываться всякая полемика против эллинизма»[103]. Вполне понятно, что не обошлось и без экзотики: история у Беросса плавно перетекала в астрологию — выяснялось, что в этой бездне времен правят звезды и что, поэтому, о том, как устроен мир, следует поинтересоваться именно у них. Эту вот премудрость Беросс излагал, живя на острове Кос, и утратившие мужественную рассудительность классического периода афиняне даже поставили ему статую с позолоченным языком, что должно было символизировать безошибочность его предсказаний.

Приблизительно в это же время в Египте была написана *История Египта*, ее автором был тоже жрец — Манефон, «адепт мощного фиванского богословия, слившегося и отождествившего себя с илиопольским»[104], — и преследовал он те же, что и его восточный коллега, цели. Методы низведения эллинов до впавших в амнезию юнцов совершенно те же, выводы из такого диагноза ничем не отличаются от вавилонских. Не обошлось у него и без астрологии, которая дошла до нас на санскрите (!). Вообще, тот факт, что фрагменты этого сочинения дошли до нас в значительном количестве переводов на различные восточные языки, свидетельствует об огромной востребованности изложенных в нем идеологем на древнем и средневековом Востоке.

Даже финикийцы «считали себя способными рассказать грекам о тех временах, когда их, греков, очевидно еще не существовало, а заодно и похвастаться, что греческий алфавит представляет собой лишь переделку фикинийского»[105]. В *Финикийской Истории* Филона Библского (I в. н. э.) мы находим свод мыслей,

[103] Там же.

[104] В. В. Струве. «Манефон и его время». *Записки коллегии востоковедов.* 1930. № 3. С. 134.

[105] Там же. С. 15.

почти идентичный вавилонским и египетским. Так, например, утверждается, что египтяне и финикийцы обладают древнейшим и достовернейшим знанием о богах и мире, знания же греков вторичны и противоречивы[106]. Греки не знают истинного значения имен[107]. Урана и Гею Филон вписывает далеко не первыми в генеалогию финикийцев — мало того, что эти древнейшие эллинские божества оказываются у него людьми, но еще и не первыми людьми. Крон и все младшие боги оказываются финикийскими князьками, наряду с Дагоном и другими персонажами семитского пантеона, об их жизни рассказываются увлекательнейшие истории. Именно эти истории и исказили греки: например, Гесиод — своими вымыслами; силой своего сочинительства «греки победили истину»[108]. Так что теперь бедным семитам, воспитывающимся на греческой литературе, «истина кажется вздором, а лживые басни истиной»[109]. Интересно, что — по свидетельству Евсевия — наш глубокомысленный Порфирий признавал эти фантазии совершенно достоверными: «Вот то, что мы нашли нужным привести из сочинения Санхунйатона, переведенного Филоном Библским, и подлинность которого доказана свидетельством Порфирия философа»[110]. Если мне кто-то после этого скажет, что нация в деле философии — вещь достаточно безразличная, я ему не поверю[111].

---

[106] Евсевий Кесарийский. *Приготовление к Евангелию*, I, 9.

[107] Там же, I, 10.

[108] Все цитаты в переводе Б. А. Тураева. См.: *Остатки финикийской литературы. Отрывки финикийской космогонии и мифологии Филона Библского.* СПб., 1903. С. 34 и далее.

[109] Там же. С. 42.

[110] Там же.

[111] Нация — это судьба в смысле *дхармы*: наказание, которое есть путь спасения. Плоть и кровь для нации глубоко вторичны: когда в новом Израиле собрались, наконец — после 2000 лет рассеяния, — евреи, выяснилось, что часть из них имеет подозрительно темную кожу и проч., тем не менее, все они совершенно справедливо считаются евреями. То же относится и к русским, да, по сути дела, и к любому другому народу; принадлежать к нации значит иметь *дхарму*. Кровь — не источник, но символ *дхармы*. Принять *дхарму* значит дерзнуть усвоить себе как преступление, так и наказание, без чего немыслим удел в том свершении, которое есть история.

Однако более всех преуспели в такого рода полемике с эллинизмом иудеи, чьи сочинения к тому же сохранились несравненно лучше. Описание и анализ этого корпуса текстов составляет ценнейшую часть труда В. Е. Витковского.

Эллинская культура не знала категории перевода, эллины не изучали чужих языков, и искусство толмачей дальше рынка не выходило, а потому, когда мы уже в III в. до н. э. встречаем иудейских историков, пишущих на греческом, — Деметрия, Артапана и Евполема — рядом с уже упомянутыми Бероссом, Манефоном и стоиками (семитами в первом поколении учителей), то это обозначает начало крупномасштабной идеологической экспансии Востока в Элладу. Во II в. до н. э. мы имеем Перевод Семидесяти, идеологический памфлет *Письмо Аристея* и *Маккавейские книги*, пропитанные ненавистью к эллинизму в селевкидской редакции. В это же время появляется анонимная *Книга Юбилеев*; в I в. н. э. вместе с *Финикийской Историей* Филона появляется еще один полный аналог творений Беросса и Манефона — *Иудейские Древности* Иосифа Флавия, ему же принадлежит апологетический очерк *Против Апиона*. (Нужно сказать, что в I в. н. э. Александрия Египетская подарила миру, помимо стоика Херемона (вероятно, египтянина), описывавшего (надо полагать, в патриотических целях) и аллегорически толковавшего египетскую религию, также Апиона — египтянина, автора еще одной *Египетской Истории* — и ему подобных людей, а вместе с ними если и не понятие антисемитизма, то, во всяком случае, его денотат[112]. К кругу этих

[112] Антисемитизм, точнее, антигебраизм как явление появился, вероятно, параллельно с антиинородческими настроениями в самом Израиле, выраженными в *Кодексе святости* и *Учении о жертвоприношениях и ритуальной чистоте*, написанных иудейскими законниками во время вавилонского плена. Было бы смешно предполагать, что люди, сталкиваясь с ненавистью к себе, не будут ненавидеть в ответ. Книга *Эсфирь* (II в. до н. э.) показывает этот процесс уже состоявшимся, причем на персо-вавилонской почве (здесь, кстати, не будет лишним принять во внимание и то, что несколько позднее, изменив в этом тексте буквально пару фраз, александрийские иудеи легко превратили его в антимакедонский памфлет). Итак, при столкновении с македонцами иудейская предпосылка, а именно — ненависть и презрение ко всем неевреям, была уже налицо, дело стояло только за тем, чтобы сами македонцы и эллины это поняли. К III в. до н. э. они уже начинают что-то подозревать — во всяком случае, Мнасей Патарский уже пишет об ослиной голове как предмете

же проблем относятся *Деяния Александрийцев* — это со стороны египтян, со стороны же иудейской — *О посольстве к Гаю* и *Против Флакка* Филона и уже упомянутое сочинение Иосифа.) Из всего этого корпуса литературы наиболее значимо *Письмо Аристея*, где мы впервые наблюдаем литературный или идеологический (не знаю, как лучше сказать) прием, имевший большое будущее. Еврейский автор выдает себя за придворного Птолемея II и от лица эллинского мира воздает неумеренные хвалы мудрости иудейской. Этот вот момент подлога, желания любой ценой создать некое эллинское свидетельство о ценности и значимости иудейства, фиксируется нами впервые в этом тексте. В том же II в. до н. э. мы имеем александрийского еврея перипатетика Аристобула, усваивающего иудейской экзегетике аллегорический метод, возникший в околопифагорейской среде[113], но наибольшее распространение получивший у стоиков: в этом случае именно варвары довели до совершенства возникшее у эллинов, так что аллегореза и Восток[114] со времен Аристобула не расстаются и по сей день. Не иначе, разумеется, толковал египетскую религию и Херемон. Наибольшего развития этот метод достигает в трудах Филона Александрийского: после сделанного им изменения в сознании эллинистических толкователей Писания и их средневековых преемников становятся необратимы. В связи с этими же авторами можно говорить об усвоении восточными литературами восходящего, опять же, к пифагорейцам жанра «биоса», т. е. жития. «Описание “терапевтов” у Филона и египетских жрецов у Херемона порой не просто сходны, но текстуально совпадают»[115], поскольку с этими произведениями схожи также и герметический *Асклепий*, и *Жизнь египетских отцов* Руфина, то уместен вопрос: не может ли быть так, что оба автора описывают (конечно, идеализированно) одно и то же явление? При этом «единая ближневосточная традиция антиэллинской (и впоследствии

иудейского культа. Ко временам создания *Деяний Александрийцев* иудеи и египтяне (на стороне которых были, видимо, и некоторые эллины) жили в Александрии приблизительно так же, как казаки и чеченцы в одной станице.

[113] Его создателем был Феаген из Регия.

[114] Имею в виду культурный Восток, в том числе и византийский.

[115] Витковский. «Иудаизм и христианство против эллинизма». С. 22.

антиримской) полемики должна, с нашей точки зрения, обязательно быть принята во внимание»[116]. Иными словами, во-первых, совершенно очевидно, что евреи и египтяне, наполняя национально-патриотическим содержанием пифагорейский «биос», на грани эр получили некий новый, ближневосточный, полемически заостренный против эллинства «биос»[117], который эксплуатировался сперва иудеями и египтянами, а затем и христианами; во-вторых, можно осторожно предположить, что уже в I в. до н. э. дух Египта — страны, по-видимому, и в самом деле более чем странной — инициировал исход в пустыню людей различных религиозных убеждений. Еще осторожнее следует предполагать, что пустыня научила подвижников толерантности.

В эту же эпоху становится популярен сюжет божественных кар: «В *третьей Маккавейской книге* только раскаяние помогает избавиться от Божией кары египетскому царю Птолемею Филопатору, затеявшему гонения на иудеев... зато ужасной смертью гибнет селевкидский правитель Антиох IV Епифан, о чем повествуют *первая и вторая Маккавейские книги*». С точки зрения персов, этот самый Епифан был наказан Богом за попытку ограбить святилище в Персеполе[118]. Все три народа — и персы, и иудеи, и египтяне — ожидают в эту эпоху конца мира сего и начала следующего, где «благоденствие ждет, конечно, сынов Востока»[119]. Нужно сказать, это были не пустые надежды, но реальные предчувствия: спустя около трехсот лет на пространстве от Инда до Темзы безраздельно господствовала восточная идеология, и лишь свежее дыхание готики развеяло это пряное марево.

Теперь мы поговорим о технике идеологической войны, которую Восток — в данном случае, иудеи — вел против Эллады.

---

[116] Там же.

[117] Здесь в смысле: образцовое житие, описание идеального характера, которому следует подражать.

[118] Витковский. «Иудаизм и христианство против эллинизма». С. 24–25. Не менее мучительной смертью умер, якобы, и Апион, спровоцировавший выступление египтян против иудеев в 38 г., как об этом повествует Иосиф Флавий (*Против Апиона*, II, 43), но совершенно непонятно, стоит ли ему доверять, ибо этот человек в своей ненависти к эллинам дошел до того, что называл спартанцев трусами (Там же, II, 79).

[119] Там же.

1. Мнимые свидетельства. В. Е. Витковский совершенно верно определяет тактическую цель иудеев: поставить эллинскую мысль на службу иудаизму[120], «при этом полемика... с обвинениями антисемитов заменяется неким фиктивным диалогом с эллинством, имеющим примечательное сходство с диалогом платоновским: одна сторона (еврейская) демонстрирует весь свой потенциал, а другая (греческая) идет у нее на поводу, поддакивает и бывает "вынуждена" признать превосходство оппонента»[121]. Как же конкретно происходил такой «диалог»? Например, в том же *Письме Аристея* сообщается, что якобы эллинский ученый Деметрий Фалерский ссылается на эллинского же писателя Гекатея Абдерского, и при этом оказывается, что «трактат "Об Аврааме и египтянах", который, очевидно, имеет в виду автор "Письма Аристея", не принадлежал перу реального Гекатея, но являлся такой же еврейской подделкой, как и само "Письмо". Таким образом, один еврейский автор, выдающий себя за придворного эллинистического монарха, ссылается на другого еврейского автора, выдающего себя за греческого историка. Но, ознакомившись с фрагментами, дошедшими до нас от трактата Псевдо-Гекатея, мы узнаем, что и в нем самом содержались ссылки на знаменитых поэтов Эллады: трагических (Эсхила, Софокла, Еврипида) и комических (Менандра, Дифила, Филемона), значительная часть которых была... тоже еврейской подделкой!»[122].

2. Теория заимствований. Впервые появляется у того самого Аристобула, который позаимствовал у эллинов аллегорический метод толкования, в его комментарии к *Пятикнижию*. Согласно этой теории, «греческие философы — Пифагор, Сократ, Платон — будто бы "точнейшим образом последовали" за учением Моисея о слове Бога как о Его деле, то есть сотворении мира. Пифагор якобы даже сам признавал, что он "многое перенес от нас (т. е. иудеев) в свои догматы"»[123]. Как это доказывалось? Путем прямого подлога (Витковский специально разбирает это): из Гесиода

[120] Христиане, а позже мусульмане — будут потом тешить себя теми же надеждами.

[121] Витковский. «Иудаизм и христианство против эллинизма». С. 31.

[122] Там же. С. 33–34.

[123] Там же. Переводы из Аристобула принадлежат В. Е. Витковскому.

выдирается строка, вне контекста лишенная смысла, в строке Гомера меняется слово и т. д.

3. Прямой подлог. К этому разряду памятников относятся, прежде всего, *Сивиллины книги*, древнейшие из которых написаны еще не христианами, а иудеями (а древнейшие из них, II–I века до н. э. — возможно, даже вавилонянами). Нужно сказать, что во всем, что касается историософии и идеологии, христиане апологетического периода выступают бессмысленными эпигонами вавилонян, египтян и иудеев, в чем мы будем иметь возможность убедиться ниже. Вполне понятно, что сивиллы, одна из которых якобы была женой одного из сыновей Ноя и пережила потоп на ковчеге, другая же (собственно Вавилонская) считалась дочерью вышеупомянутого Беросса, проповедовали жесткий иудаизм и обличали погрязших во зле язычников. Заблуждения первых христиан простирались столь далеко, что они считали фактически современные им иудейские подделки древнейшими памятниками эллинской словесности (напр., Тертуллиан. *К язычникам*, II. 12).

Чтобы закончить эту главу, нам остается только упомянуть, что «для достижения своих целей некоторые христианские авторы привлекали все способы изменения смысла, известные нам по иудейскому "внутреннему диалогу": вырывание из контекста, переделку, подделку и цитирование подделок»[124]. Вообще, христианская апологетика представляет собой всего лишь вид ближневосточной борьбы Востока с Элладой. Во всех антиэллинских выступлениях Татиана или Климента Александрийского не обнаруживается ровным счетом ничего оригинального, ничего того, что было бы связано собственно с христианством. В текстах этого направления сплошь и рядом встречаются прямые отсылки к Бероссу, Манефону и Филону, а равно и прямые заимствования из иудейской и других азиатских литератур (у В. Е. Витковского можно найти характернейшие примеры таких заимствований[125]). Многое в этой идеологии нам уже отлично знакомо: в основу кладется положение Беросса о «молодости» эллинов — это тем естественнее, что Татиан и Феофил, более других поработавшие на ниве распространения азиатской идеологии в эллинистическом

---

[124] Витковский. «Иудаизм и христианство против эллинизма». С. 68.

[125] Там же. С. 68–72.

мире, сами были не то сирийцы, не то прямо месопотамцы; для сравнения, у александрийцев Климента и Афинагора, помимо чисто азиатского подхода к эллинству, встречаются и оригинальные, оправдывающие его сентенции. Итак, из молодости эллинов умозаключают об искажении ими истины и, главное, об их воровстве у варваров буквально всего, хоть чего-то стоящего. А уж отсюда срываются на обличение разврата, безбожия, демонолатрии и всего остального. Особенно непристойно выглядит смакование каких-то провинциальных сплетен чуть ли не о всех сколько-нибудь выдающихся эллинах: например, Платон (по Татиану[126]) был продан Дионисием в рабство за обжорство, и т. п., — нет ничего способного лучше проиллюстрировать мелочную ничтожность этих разбалованных свободой слова рабов. Кроме того, постоянное обвинение эллинов в воровстве (даже более или менее расположенный к эллинам Климент приводит лишь в *Строматах* более ста цитат, чтобы доказать это!) рождало, вероятно, в буйных головах некое представление о законности «экспроприации у экспроприаторов»: точно так же, как чиновники Константина Великого выламывали из древних храмов понравившиеся колонны для константинопольских соборов и базилик, за 200 лет до этого христианские апологеты выдирали цитаты из эллинской литературы, превращенной ими в материал для своего центона. Это было не заблуждение и не непонимание, Витковский говорит совершенно верно: «Апологеты понимали одним способом, а толковали другим»[127]; можно только предполагать, какие именно революционные чувства ими владели. Благодаря сравнительно неплохой сохранности источников обозреть весь наличный материал решительно невозможно: появившись у апологетов, эллинофобские настроения выражены в огромном количестве текстов, восходящих без всякого перерыва традиции к нашим дням. Впрочем, нам здесь достаточно самого указания на этот литературный феномен.

Когда в XVIII в. Э. Гиббон выдвинул учение о том, что Рим пал благодаря христианству, он всего лишь неправильно

---

[126] См.: Татиан. *Речь против эллинов,* I, 2; в кн.: *Сочинения христианских апологетов (в русском переводе с введениями и приложениями прот. П. Преображенского).* СПб., 1895. С. 12.

[127] Там же. С. 68.

истолковал имевшиеся у него факты. Рим пал, разъеденный изнутри не христианством, а ближневосточными идеологиями, религиями и формами хозяйствования, носителями которых было далеко не только христианство и христиане. Вся пристальность нашего внимания к этому вопросу обусловливается его грандиозной практической важностью, ибо, доказывая сейчас, что ближневосточная идеология в вышеозначенных ее чертах не была изобретением собственно христианства, мы доказываем, что она не является необходимым его атрибутом, и, как следствие, мы получаем возможность исповедовать христианство, очищенное от всевозможных ближневосточных идеологем, а это является настолько большим облегчением для всякого, кто понимает, о чем идет речь, что ради этого стоило бы предпринять труды, неизмеримо большие совершенных нами.

3. Римский путь

Наше изложение было бы принципиально неполным, если бы мы не упомянули здесь, хотя бы конспективно, о народе, ставшем в полном смысле этого слова освободителем эллинов, преемником эллинской культуры и продолжателем эллинского дела. (Для понимания Порфирия и вообще всего типа семитической духовности знание Рима не нужно, и все-таки мы коснемся этого вопроса, хотя и в самых общих чертах.) Здесь тоже существует исследование, на которое мы можем уверенно опереться. Речь идет о работе С. С. Аверинцева *Римский этап античной литературы*[128], которая станет основой заключительной части этого нашего изложения. Римская литература и вообще культурная и политическая жизнь строились, если сравнивать их с Востоком, с точностью до наоборот. Восток был завоеван македонцами, Рим их завоевал. Восток считал себя старым и мудрым, Элладу же молодой и глупой, в Риме дело обстояло прямо противоположным образом. Восток наводнил мир идеологическими памфлетами на греческом языке, «начало римской литературы как таковой было ознаменовано началом римской и, шире, европейской традиции поэтического перевода и совпало с ней»[129]. Вообще, «прежде, чем увидеть варварами всех, кроме эллина и себя, римлянин увидел

[128] В кн.: *Поэтика древнеримской литературы*. М., 1989.

[129] Аверинцев. «Римский этап античной литературы», там же. С. 7.

варваром самого себя». Еще Плавт говорит о Невии как о «варварском поэте», в смысле «нашем, римском поэте»[130]. Несмотря на это, римляне были единственным древним народом, в подлинном смысле вместившем в себя эллинский тип культуры, народом, сложившим с себя свое варварство. Римляне знали себя варварами, но не желали ими оставаться. На первых порах само школьное воспитание обладало для римлян, как и для всех остальных варваров, столь могучей образующей силой, что никаких писателей, кроме как писателей греческих, не получалось. Отцы римской истории — Фабий Пиктор и Цинций Алимент (III в. до н. э.) — пишут по-гречески[131]. Однако уже в III веке до н. э. мы встречаем грека, вольноотпущенника Ливия Андроника, который не только пишет для римских игр первое драматическое произведение, но еще и переводит на латынь *Одиссею*. Происходит событие грандиозного культурного значения: «стоило только единожды преодолеть в идее монолингвистическую инерцию эллинизма, и ориентация на греческую систему и требование пользоваться своим собственным языком перестали исключать друг друга, и начинали требовать друг друга... Римлянин в качестве римлянина, через культивирование своей римской сущности, через возвращение к своему римскому прошлому»[132] получил возможность быть «истинным» эллином. Возник новый тип человека, совершенно непохожий на какого-нибудь эллинизированного сирийца или вавилонянина — либо считавшего свой родной язык

---

[130] Там же. С. 6. Тот же Плавт (*Три монеты*, 19) говорит о своем произведении: «Филемон написал, Плавт переделал на варварский (*vortit barbare*)», т. е. переложил на латынь.

[131] И пишут они по-гречески в атмосфере пунических войн, очевидно, с тем, чтобы доказать всему «цивилизованному миру» правоту римского дела. В то же время нельзя упускать из виду, что отец римской литературы Аппий Клавдий Слепой (конец IV – начало III в. до н. э.) не только не был историком и говорил на латыни, но и в принципе не представим как греко-язычный автор: его речь против мирных предложений Пирра 280 г. до н. э. — первое (не считая законов 12 таблиц) записанное произведение латинской литературы — никоим образом не может представляться сказанной на греческом языке, ибо сказана во время войны Рима против Тарента и Эпира, т. е. войны против эллинов. Весьма символичное начало литературы.

[132] Аверинцев. «Римский этап античной литературы». С. 17.

и происхождение малозначительными фактами биографии, либо, напротив, настаивавшего на них в ненависти ко всему эллинскому; римлянин сохранил свою *римскость*, став эллином, — таким образом, эллинская культура впервые только и оказалась не культурой лишь народа, не культурой завоевателей, но величиной общемировой, допускающей бесконечное обновление; в этом качестве она и стала основанием *европейскости* как таковой[133].

[133] У истоков европейства как духовной формации лежит небезызвестный спор аттикистов и азианистов, в хитросплетениях и противоречиях которого весьма и весьма полезно разобраться. Истоки его восходят к противостоянию стоиков и эпикурейцев в вопросе о языке, институционально — Пергамской и Александрийской филологической школ (это противостояние, между прочим, весьма и весьма напоминает противостояние Антиохийской и Александрийской богословских школ, и, думаю, это последнее прямо вытекло из первого). Итак, пергамцы — стоики — сирийцы учили о «естественном» возникновении языков, а посему, считали они, любые языковые неправильности столь же «естественны», сколь и общепринятые обороты, поэтому их часто называют «аномалистами», я же буду называть «естественниками», что называет самый исток проблемы. Александрийские филологи под влиянием учения Эпикура (см.: В. С. Дуров. *История Римской литературы.* СПб., 2007. С. 97 и далее), напротив, считали язык делом всецело конвенциальным и потому относились к любым языковым аномалиям как к недолжному — тому, что должно соответствовать принятым и употребимым нормам; их называют аналогистами, т. е. «соответственниками», мы же их будем называть «искусниками», как тех, кто понимал язык делом искусства. Из изложенных выше концепций языка делались выводы относительно задач филолога: в Пергаме считали, что целью исследования текста должна быть «сама суть» сказанного, которую понимали как сумму исторических, географических и этико-психологических обстоятельств (ну, как здесь не вспомнить «историческую» Антиохийскую школу!), в Александрии же, напротив, — считали, что важен, прежде всего, анализ языковых форм, т. е. самих слов. Два эти столь различные понимания задач филологии привели к тому, что при написании оригинальных текстов «искусники» становились «аттикистами», т. е. подражали простоте и ясности классической литературы: прежде всего — Лисию и Ксенофонту, потом — Демосфену и Платону. «Естественники» же, обогащая речь семитскими чертами, добавляли к ней, с одной стороны, несвойственную эллинам страстность, с другой — столь же чуждую классике вычурность и витиеватость: в этом и состояла суть «азианизма» как литературного феномена. Так обстояло дело на почве греческого языка. В Риме вопрос был осознан учителем Цицерона и Варрона — Луцием

Вместе с тем, свет универсальности сообщился и латыни как языку, и латинской словесности, так что фактически с самого начала на латыни пишут и становятся классиками люди, знающие ее не как родной язык: родной язык Энния — акский, Плавта — умбрский, Теренций был африканцем, Стаций Цецилий — кельтом. С. С. Аверинцев с большой чуткостью и вкусом изобразил некоторые обстоятельства этого процесса возникновения нового типа

Элием Стилом Прикониным, который, познакомившись с учением той и другой школы, совместил в своем учении черты обоих. К сожалению, до нас не дошло ничего из его литературного наследия. Произошло это в ту эпоху, когда в Риме по факту уже цвела вполне азианистская словесность: бушевал Гракх, блистали Красс и Гортензий, гениально импровизировал никогда не записывавший своих речей Марк Антоний. Заметим, однако, что эта форма словесности отнюдь не была исходной для Рима, и первый крупный римский прозаик — Катон — никоим образом не был схож с плеядой этих ораторов. И вот именно на него — яростного врага всего эллинского — начинают опираться в борьбе с азианизмом римские аттикисты Юлий Цезарь, Азиний Поллион, Марк Брут! Став собой, стать эллином! Не иначе будут потом развиваться и благородные европейские литературы. Особого рассмотрения заслуживает позиция Цицерона, в котором сочетаются равно азианистские и аттикистские черты. С одной стороны, мы видим, что Цицерон формулирует сами принципы латинской литературности, противопоставляя; дословный перевод — вольному; переводчика — оратору; того, кто переводит слова, — тому, кто передает суть сказанного; того, кто рабствует оригиналу, — тому, кто соревнует ему (предпочитая, разумеется, во всех этих случаях второе). Это, казалось бы, выдает в нем всецело естественника и азианиста. Однако же, излагая все эти принципы, Цицерон никогда не забывает, что он исповедует их как преемник аттического красноречия: он отвергает аттикизм именно с тем, чтобы быть единодушным с аттическими ораторами! Он переводит Димосфена и Эсхина с целью показать, что адекватность перевода возникает именно тогда, когда отбрасывают филологическую ученость; таким образом, азианизм и аттикизм у Цицерона на самом деле сплавляются в некое новое явление. Также и в сфере философии, Цицерон является родоначальником совершенно новой философии — именно в силу порыва овладеть мудростью эллинов, — создателем не просто латинской кальки с греческих понятий, но одухотворенной, гибкой латыни, лежащей в основании не римской только, но европейской, западной, не-эллинской философии и, шире, ментальности. Думаю, что чем глубже мы будем изучать наследие этого мыслителя, тем большую степень его влияния на позднейшую мысль будем со все большим удивлением и уважением обнаруживать.

литературы и даже культуры. Центральное место здесь занимает категория подражания. «Если римская литература и впрямь была несамостоятельной, подражательной, "вторичной", то сами римляне не относились к таким ее свойствам, как к постыдному секрету... Совсем напротив, они не устают радостно и гордо указывать на свою связь с греческими прообразами, дающую им, так сказать, права гражданства в мире культуры... Ситуация "подражания" имела место не просто между деятелями римской литературы и их греческими предшественниками, но между римской литературой в целом и греческой литературой в целом»[134]. Можно даже сказать, что это было скорее состязание, чем подражание. Римляне оказались первым народом, воспринявшим именно идею эллинства, а не те или иные ее формальные проявления, народом, который сделал эту идею своей внутренней заданностью и обрел тем самым свободу создавать новые формы. «Римляне сделали то, чего до них сделать никто не пытался: они приступили к созданию литературы греческого типа на своем языке, вне сферы греческого языка... Отсюда вела прямая дорога не только ко всем успехам античной, средневековой и гуманистической латыни, но и к многоязычию европейского классицизма»[135]. Эта ситуация подражания—состязания привела к сложнейшей саморефлексии всего римского в себя и в эллинское. Применительно к литературе оказалось, что «в римской литературе все греческое подвергнуто отчуждению от Греции, а все отечественное, родное, исконное проведено через жестокий искус ради соединимости с греческим. При таких обстоятельствах нельзя ждать простоты Гомера, первозданности Эсхила, словно бы естественно рождающейся гармонии Софокла. Но мы ничего не поймем, если не увидим, что противоречие, лежащее глубоко в основе феномена римской литературы — "свое" в формах "чужого" и "чужое", принятое вовнутрь "своего", стремление снять дистанцию между "своим" и "чужим", приводящее к небывалому по тонкости нюансов прочувствованию этой дистанции, наконец, "искусственное" как способ реализации "естественного" и "естественное" как предмет имитации средствами "искусственного" — есть противоречие в высшей степени плодотворное. Оно дало римской литературе

---

[134] Дуров. *История Римской литературы.* С. 9–10.

[135] Там же. С. 16–17.

как бы новое измерение, которого не было у греческой»[136]. А вот как говорит об этом С. С. Аверинцев уже в общекультурном измерении: «...когда римлянин отходит от римского прошлого, он делает это, чтобы стать адептом эллинизма, но когда он возвращается к римскому прошлому, он и в этом поступает по примеру тех же греков, симметрически воспроизводя их возврат от эллинизма к аттическому или иному эллинству. В этой напряженной флуктуации между отходом от почвы и возвратом к почве, возвратом всегда намеренным и всегда вторичным, возвратом, предполагающим совершившийся отход — вся диалектика самоопределения Рима перед лицом Греции»[137]. Работа Аверинцева почти полностью исчерпывает вопрос, его мысли позволяют развивать их лишь экстенсивно, что в наши нынешние планы не входит. Для того же, чтобы сформировать понятие о двух взаимоисключающих друг друга способах восприятия эллинства, как кажется, сказанного достаточно.

Проследив на уровне литератур непримиримую вражду Востока и Запада, мы смеем предположить, что и в сфере собственно философской большого единодушия между эллинами и варварами наблюдаться не будет. Однако поскольку «философия варваров» всегда была в лучшем случае проектом, то правильно будет, наверное, говорить о варваризации философии эллинской. Этот вопрос может рассматриваться строго исторически, и здесь мы должны были бы говорить, в первую очередь, о ранних стоиках и реформе платоновского учения Антиохом Аскалонским, о синкретических увлечениях рубежа эр, об изменении, сравнительно с Платоном, ценностных координат даже у таких мыслителей, как Плутарх Херонейский, и т. д. Дать такую картину постепенного нарастания варварских настроений в среде эллинских мыслителей очень заманчиво, но совершенно невозможно в рамках данной работы. Поэтому мы покажем, что представляла собой варваризация, на примере одного мыслителя, который — несмотря на свое искреннейшее желание быть верным традициям платоновского философствования — являл как раз характернейший образец ближневосточной ментальности.

---

[136] Там же. С. 12.

[137] Там же. С. 18.

II. ФИЛОСОФИЯ МОЛОХА[138]

Эллины пишут свои буквы и считают слева направо, а египтяне — справа налево. И все же, делая так, они утверждают, что это они пишут «направо», а эллины «налево».

Геродот, *История*, II, 36

Вынесенными в эпиграф строками Геродот резюмирует длинный список того, чем египтяне отличаются от других народов. И нет лучшего примера для того, чтобы понять, насколько сильно даже в базовых положениях могут различаться ментальности: понятие о левом и правом находятся в каких-то таких до-логических глубинах сознания, что обсуждению и коррекции подлежат лишь их следствия, но не они сами. Когда, например, Лев Троцкий обучал Красную Армию маршировать с левой ноги, он, я полагаю, мало задумывался о том, какие силы он приводит этим в движение, и какие силы заставляют его самого воплощать в жизнь такого рода «супранатуралистические фантазии». Тем не менее, это было исключительно эффективное действие, создавшее, в комплексе с такими же знаковыми мерами, в исключительно короткие сроки новую, нерусскую, азиатскую армию. Но кто, в самом деле, рассудит эллина и египтянина в вопросе о том, что есть правое, а что левое, и кто заложил одному чувствовать так, а другому иначе? На эти вопросы ответа нет, да и быть не может; мы можем только констатировать тот факт, что дело обстоит именно так, принять этот факт во внимание и не отворачиваться от него. В сфере истории мысли тоже есть некоторые вехи, объяснить которые невозможно, но которые, однако же, следует выявить, понять и запомнить. Ибо именно эти несознаваемые и весьма редко обсуждаемые различия создавали и создают как беспощадные войны, так и плодотворное общение культур и народов в Средиземноморье. К обсуждению таких содержаний на материале трактатов Порфирия мы сейчас и перейдем,

[138] Сирийский мыслитель Малх — а именно таково собственное имя нашего героя, как он сам об этом пишет в сочинении *Жизнь Плотина*, 17 — был в том же смысле греческим философом Порфирием, в каком еврейский поэт Дзюба был русским стихотворцем Багрицким. Имя Малх происходит от корня *mlk*, куда лучше знакомого русскому читателю в транскрипциях Мелькарт и Молох, так что название главы следует понимать буквально.

сосредоточив в этой части все то, что хотим сказать о связи Порфирия с Востоком.

1. Порфирий и его виртуальный читатель («общество святых», «анафема еретикам»), а также о природе и большой нелюбви к ней мыслителя.

Каждое сочинение к кому-то обращено: если есть «поэт», должен быть и какой-то «издатель», какая-то «толпа», в конце концов. К кому обращены трактаты Порфирия? К кому вообще обращались философские сочинения древности?

Мы достаточно привыкли к кабинетному или, в лучшем случае, монастырскому типу философов, поэтому следует еще раз напомнить: философия классического периода в Греции адресовалась тем самым «мужам афинянам»[139], к которым обращалась и апология Сократа, и трагедия Софокла, и ода Пиндара, и шуточки Диогена. Следует напомнить, что большая часть греческих философов, причем самого что ни на есть спиритуалистического склада, были в тоже время деятельными политиками: Пифагор, Парменид, Зенон, Платон с разной степенью успешности — от совершенного успеха Парменида до полного провала Платона — занимались реальной политикой; известен аристократический склад мысли Гераклита и демократический Эмпедокла; философия Аристотеля полагала политику чуть ли не высшей формой духовной жизни; даже совершенно аполитичные киники мыслили аполитию политией, т. е. предполагали возможность аполитийной жизни для всего человечества, как это и сейчас случается у наших анархистов. Это замечание важно нам для того, чтобы уяснить, что все известные нам философские сочинения древности были обращены к обществу: даже если предполагалось некое избранное общество, привкуса элитарности от этой избранности не остается. Эллинский философ классической эпохи равно серьезно беседовал с солдатом и со жрецом, равно свободно шутил с крестьянином и с царем. На фоне умозрений о космосе и божестве, по сию пору впечатляющих своей глубиной и всеобщностью, это до того необычно, что уже в эпоху эллинизма, когда

[139] Здесь, конечно, в расширительном смысле эллинского народа вообще.

философия стала занятием «интеллектуальных элит», начались разговоры и поиски каких-то эзотерических сочинений мыслителей старой школы. По сию пору, однако, ничего специально эзотерического не обнаружено и едва ли обнаружено будет[140].

Как же представляет своих слушателей/читателей Порфирий? Это будто некий народ избранный, секта или некий род, подобный иудеям, некий в существе своем не-народ — лишь по-видимости, лишь на минутку заглянувший в историю, да не только в историю, но и в саму жизнь. Своих слушателей философ описывает следующим образом: «Итак, прежде всего нужно знать, что наставления, дающиеся в моей речи, неприменимы к любому образу человеческой жизни. Они не касаются ни занятых ремеслом, ни атлетикой, ни солдат, ни моряков, ни риторов, ни избравших деловой образ жизни»[141], и далее: свою предполагаемую аудиторию Порфирий отличает от остального человечества, как бодрствующих от спящих. Сразу бросается в глаза не только элитаризм, но и практический характер речи: с первых же шагов вместе с «народом избранным» на сцене появляется и его «законодатель». Звучит типичная азиатская речь: вы, народ мой, отнюдь не похожи на остальных «гоим», слушайте мои законы, исполняйте их — в этом ваша мудрость; чем основательнее ваша мудрость, тем более вы отделены от всего человечества... — настроение, весьма богато представленное в Ветхом завете, затем в несколько облагороженном виде встречающееся в *Евангелии от Иоанна* 17, 9, затем становящееся общим местом и на христианской почве, и в исламе. Повелительности яхвистских законников Порфирию, конечно, не хватало, но тон — в несколько

[140] Что касается воззрений на этот вопрос самого Платона, то наиболее полное выражение их, на мой взгляд, содержится в шестой книге *Государства*, и их можно было бы резюмировать так: созерцать, чтобы преображать. Философ именно и должен уединяться и достигать созерцанья для того, чтобы его воспитательная деятельность в полисе имела надлежащее основанье (см. также: *Законы*, VII, 759 a–c). Образно говоря, философ должен следовать Солнцу, чей путь имеет как восход, так и заход — и то и другое лишь относительно Земли, ибо ясно, что для самого Солнца есть просто путь, но нет ни восходов ни заходов. Я бы дерзнул в этой связи говорить даже и о гелиологической концепции мудреца у Платона.

[141] *О воздержании*, I, 27, 1.

облегченном варианте — тот же. Читаем *там же*, II, 3, 1, 2: «Воздержание от одушевленных <...> относится не ко всем людям вообще, но к философам, а среди них по преимуществу к тем, кто связывает собственное счастье с Богом и подражанием Ему. Ибо и в городской жизни не одно и то же предписывают законодатели гражданам, занимающимся частными делами и священными...». Аудитория Порфирия — это некий род или страта философов-священников: в точности так характеризовала иногда в древности иудеев (а порой и индусов) благожелательно расположенная к ним литература, в точности так мыслят себя и христиане, особенно в катакомбный период.

Читая Порфирия, мы оказываемся в сфере фактов и феноменов, принадлежащих ближневосточной духовности: читатели мыслителя, общество философов-священников — определенно есть святое общество, обитающее среди законченных грешников: «тех, чья жизнь валяется во внешнем, тех, кто однажды оказывается нечестивцем относительно себя самого, мы предоставляем самим себе, они могут идти куда захотят»[142]. Появляется и до боли знакомый мотив: «что же до философа, которого мы описываем, то мы по праву можем сказать, что он не станет докучать демонам и не будет иметь нужды ни в предсказаниях, ни во внутренностях животных»[143], — святое общество с демонами не якшается. Как же это общество соотносится с уже имеющимися социальными структурами? «Что же до меня, то я не собираюсь отменять законы, имеющие силу в каждом из городов, ибо в мои намерения не входит говорить о политике...»[144], — т. е. пусть эти пропащие людишки гибнут в своих заблуждениях, нам нет до них никакого дела, их законы позволяют нам соблюдать ритуальную чистоту, остальное не важно. Невозможно в связи с этим не вспомнить о теономии[145], т. е. умении жить среди безбожников по закону истинного бога — именно так осмысляли иудеи свою жизнь и в Римской Империи, и в иных государствах.

---

[142] *Там же*, II, 52, 1

[143] *Там же*, II, 52, 2. Единственное число в данном пассаже не должно нас вводить в заблуждение: субъект рассужденья тот же, что и во всех предшествующих суждениях.

[144] *Там же*, II, 33, 1.

[145] Термин М. Бубера.

Вот эта глубоко родственная иудейской, основанная на сознании религиозной избранности псевдо-аристократическая щепетильность, доходящая местами чуть ли не до брезгливости, лежит в основании кажущейся аполитичности Порфирия. При желании, и ее, и иудейский ее первообраз можно понять даже как своего рода религиозный расизм, с проявлениями которого мы сравнительно не так давно вновь стали встречаться, и, думаю, по мере усиления азиатских умонастроений в России и в Европе, будем встречаться все чаще и чаще. Эта аполитичность не так проста: это, скорее, даже не аполитичность, но предчувствуемая политичность в монотеистическом византийско-арабском смысле слова — такое представление о гражданстве, где член общины только и есть член государства, но ни в коем случае не наоборот. В пользу этого говорит чрезвычайно «монотеистическое» отношение к «еретикам», «не-гражданам», «гоям»: «С теми, чьи мнения ты не используешь, не имей общения ни в образе жизни, ни в речах о Боге. Ибо говорить о Боге с теми, кто растлен ложными учениями, небезопасно. Говорится ли у них истина или ложь о Боге — равную опасность несет то и другое. Не очистившись от своих нечестивых дел, никому из них не должно говорить о Боге; и отнюдь не следует думать, что, ввергая в их уши слово о Боге, мы тем самым не оскверняем его...»[146], — нет ничего удивительного, что этот фрагмент с одобрением цитировали христианские авторы. У Порфирия акцентируется не универсализм, возможный на почве монотеизма, но, напротив, — партикуляристский нигилизм: живущий в истинном (небесном) государстве философ (а затем в христианстве — святой, монах) равнодушен к государству мирскому, он желает ему всякого блага, но оно состоит для «земного царства» в том, чтобы последнее побыстрее прекратило существовать как таковое, переродившись в общество святых, что, впрочем, остается не более чем благопожеланием, на осуществленье которого мудрец всерьез не надеется. Однако оставим эти предметы грядущей христианской эпохе; для Порфирия «святое общество» — это будущее, проект (а где-то даже требование), но еще не реальность, для него поистине наличествует пока лишь один «святой» — он сам. Не в последнюю очередь именно из-за этого его отношения с не-святым обществом складываются

---

[146] *К Марцелле,* 15.

исключительно в категориях отрицания: Порфирий не просто не занимается политикой, но **демонстративно** не занимается политикой, провозглашая **незанятие** политикой должным[147]. Весьма

---

[147] В этом, разумеется, он не был первым среди философов, однако контекст, в котором стоит это отрицание, заслуживает внимательнейшего рассмотрения. В самом деле, это незанятие политикой неразрывно связано у Порфирия с вегетарианством, что для внимательного слушателя может поведать о многом. В самом деле, существовала изначальная, уходящая в доисторическую древность концепция трапезы с богами. Секулярно, т. е. в отрыве от культа, древний человек, должно быть, мяса (а возможно и ничего другого) не вкушал. Соответственно, древнейшие боги, равно как и демоны Порфирия, питались дымом исходящим от сгораемого жира жертв, это была в полном смысле их трапеза — в Греции изваяние бога вполне могли усадить за один стол с пирующими, в Вавилоне такая фамильярность не допускалась, но огромное количество храмовых рабов и служителей все равно питалось в буквальном смысле «с барского стола». Даже в этом ракурсе греческая традиция была бесконечно демократичней. Итак, дым — богам, готовое мясо — людям. Но «люди» в изначальном архаическом сознании, это вовсе не данность, а заданность, и человеком в изначальном смысле называется тот, кто вкушает готовое мясо на трапезе богов: человек — сотрапезник богов, и это единственное и первичное его определение. Соответственно, зверь, нелюдь — тот, кто вкушает сырое (не пожертвованное) мясо, либо вовсе не вкушает его. Быть «нелюдями» — глубоко философская традиция. Именно эта интенция, полагаю, заставляла Диогена есть сырое мясо, а Пифагора не есть его вовсе. Быть «нелюдем» значило быть либо богом, либо зверем. В любом случае, отказ от вкушение жертвенного мяса еще даже и в эллинистическую эпоху означал юридический разрыв с гражданской общиной, которая, подобно протестантскому суду с его клятвой на Библии, не могла существовать вне общественных жертвоприношений и, соответственно, вкушения идоложертвенного. Есть все основания полагать, что киники отказывались от общественных жертв ради «возвращения к природе» из тенет людских договоров и законов, но есть также все основания считать, что куда более древняя традиция отказа от мясоеденья, традиция восходящая к великим эллинским чудотворцам — Орфею, Абарису и Аристею, а затем и к наиболее «харизматическим» из философов — Пифагору и Эмпедоклу, имела смысл совершенно в ином: это был акт демонстрации собственной божественности. Человек не принадлежал уже общине, поскольку сознавал себя богом. С этим теснейшим образом связана та концепция «мудрости», которую мы всегда встречаем вкупе с подобным сознаньем: мудрость — это магическая сила, способная прежде всего и во всех смыслах отделять души от тел, ради ли пророчеств, аскетической власти над ними, целительства

полезно рассмотреть, как трансформируется у Порфирия платоновская мысль об этом предмете: в главах 36 и 37 первой книги трактата *О воздержании* он цитирует *Теэтет*, где Платон говорит, что философ не станет проводить время в распутстве, искать должностей и участвовать в общественной жизни в тех формах, в каких она в платоновские времена существует. Значило ли для Платона, что философ должен всецело оставить политику? Конечно, нет: в идеальном государстве политика — одно из основных занятий философа. Сама жизнь Платона является наилучшим подтверждением того, что философу как раз следует, в меру возможностей, участвовать в политической жизни, какими бы неудачами и сколько бы раз это не кончалось. Как же следует понимать текст из *Теэтета*, на который опирается Порфирий? Это напрямую зависит от того, как вообще следует понимать диалоги Платона: у нас нет никаких свидетельств в пользу того, что Платон излагал в них свое положительное учение; более того, есть прямо противоположное свидетельство самого Платона. Так что я понимал бы этот пассаж как чисто педагогический. Вспомним, что разговор происходит незадолго до смерти Сократа, что

или чего-то еще иного. В связи с ранними эллинскими чудотворцами, а также помянутыми выше философами всегда упоминается и суровая аскетика, и все вышеперечисленные добродетели. Теперь вглядимся и в критику вегетарианства: это всегда строго рационалистическая критика — критика, с которой связан и другой тип мудреца, и другое понятие о самой мудрости. Итак, есть мясо, быть гражданином, быть рационалистом в античное время представляло собой столь же неразрывный ряд смыслообразов, как и ряд, связанный с их отрицанием. У нас нет ни малейших сомнений в том, что сам Порфирий принадлежал именно к этой философско-теургической традиции: в пользу этого говорят три принципиально важных факта. Во-первых, от мяса (не от тяжелой пищи!) воздерживался как от чего-то невозможного даже в болезни уже Плотин (см.: *Жизнь Плотина*, 2); во-вторых, сам факт увещеванья человека, отпавшего от вегетарианства, предполагает наличие некой общины с определенными правилами, — и мы в самом деле знаем, что философский кружок живший вокруг Плотина, по смерти учителя возглавил Порфирий; наконец, в-третьих, не стоит забывать что дело происходит в Италии, на родине пифагорейской философии, в стране, изобилующей как греческими городами, так и греческими традициями, так что почти невозможно сомневаться в том, что вегетарианство как Плотина, так и Порфирия опиралось на автохтонное, дошедшее от Самого, религиозно-философское правило, живое еще и ко времени наших мыслителей.

Теэтет — почти еще мальчик, и представим себе саму ситуацию разговора, описываемую Платоном: Сократ, который должен казаться Теэтету волшебником и полубогом, расшучивающий этот эффект рассуждениями о повивальном искусстве. Если также принять во внимание, что Теэтет в зрелые годы был достаточно крупным ученым, преподавателем в Академии[148], то в этой перспективе наставление Сократом мальчика Теэтета в добродетели выглядят отчасти пророчеством, отчасти свидетельством действенности его облагораживающего воздействия на нравы юношества — мысль, которую Платон проводил неоднократно. Получается, что Порфирий, относясь к тексту Платона как к священному или, по меньшей мере, к авторитетному в высочайшей степени, совершенно искажает контекст как диалога, так и платоновской философии в целом, получая нужное для себя толкование. Таким образом, Порфирий делает с платоновским текстом, почитая его, в точности то же самое, что другие азиаты — пренебрегая им, о чем мы говорили выше. «Внутренний диалог» этих людей непрерывен, они слышат только себя; на фоне объективного непонимания эллинства и эллинской философии вообще, их субъективное отношение к платоновской философии не имеет никакого значения. На практике все они писали собственные учения вне зависимости от того, был для них Платон боговдохновенным пророком или одним из ересеначальников[149].

---

[148] См.: Платон. *Собрание сочинений*. Т. 2. С. 477.

[149] Это нагляднейшим образом можно увидеть, если разобрать конкретные случае цитирования у Порфирия и вглядеться в уже хорошо знакомую нам по первой главе «технику»: в *О воздержании*, IV, 20, 4 Порфирий цитирует Плутарха, незаметно вставляя в его пассажи пространное рассужденье о чистоте, полностью отсутствующее в оригинале; III, 1–17 — цитируется Аристотель с целью доказать тождественность физического устроенья людей и животных, однако именно то, что доказывается, как раз отсутствует в оригинальном тексте Аристотеля, где приводятся лишь сравнения болезней и не более того; тексту оригинала придается совершено иной смысл посредством незначительных вставок и изменений так же в III, 22, 6; III, 22, 8; III, 23, 4; IV, 2, 4–5, 9; IV, 3–5; IV, 9, 7; IV, 12, 2; IV, 13, 5; IV, 14, 3; IV, 18, и это далеко не все (интересующихся деталями и подробностями отсылаю к вступительной статье парижского издания сочинений Порфирия 1982 г., где этот аспект «творчества» философа разобран детально).

Вернемся, однако, к адресату Порфирьевых трактатов. Поскольку им не являлся народ (пусть бы даже и идеальный, как, например, идеальные эллины Платона), а сам Порфирий, с одной стороны, ощущал себя в высшей степени космополитичным субъектом, поистине «не имущим града земного»[150], с другой же, как всякий человек вообще, не мог не хотеть какого-то общества, какого-то, пусть и не наличного, народа и отечества и предполагал их образующимися на основании «духовном», как бы он его конкретно ни понимал, — постольку природа у Порфирия вызывает не просто пренебрежение, но самую что ни на есть форменную вражду. Создается даже впечатление, что Порфирий, как в будущем и христианское монашество, не может простить ей самого факта ее творчества, пусть и не совершенного, но непрерывного и приводящего к зримым результатам, в то время как та реальность, которую философ мыслит должной, так и остается лишь в сфере должного и прожектов. Вообще, нелюбовь к природе везде и всегда является свидетельством духовного бесплодия (латинское слово «гений», которым мы обозначаем смертного творца в высшем его проявлении, имеет самой прямое отношение к роду — «геносу», рождению и рождающей силе: человек гениальный не может не чувствовать родства с рождающей мощью природы и не почитать ее как источник всякой жизни и всякого творчества; это, разумеется, вовсе не исключает его борьбы с ней, проклятий в ее адрес и прочих «любовных игр»). Я хочу здесь оговориться: дело обстоит не так, что политическая депривация философа послужила причиной его аполитичности, нельзя сказать и того, что некая природная неполноценность была причиной его нелюбви к природе, — эти и другие возможные объяснения следует отвергнуть, ибо все такого рода феномены возникают комплексно, как детали одной картины, и имеют одну, высшую их причину, влияя, конечно, друг на друга, но друг друга не обуславливая.

Итак, скажем о войне Порфирия с природой. Природа дается нам, прежде всего, в нас как сфера растительного и, по преимуществу, животного[151]. Противопоставление этой вот природе-в-нас

---

[150] Он и в действительности всю жизнь жил то там, то здесь.

[151] Вероятно, животное, умей оно говорить, говорило бы именно о растительном как о своей природе и называло бы растительное состояние «скотством», мы же — либо вовсе не фиксируем растительные состояния,

какой-то иной, неприродной разумности, а то и природности — приводит обыкновенно к ее воспалению, вызванному ее отделением от свойственного ей разума, намеренным игнорированием ее разумности. Дело обстоит так, что пока разум или, иными словами, человек как существо разумное мыслит свой разум или «себя» продолжением «природы» или некой гранью единого существа, наряду с животным, которое в нем как другая грань, тогда и природа оказывается разумна, и человек природен; если же человек говорит о своем животном не только «не-я», но и «не моё», то оно вскорости и в самом деле перестает принадлежать ему, обретая некое подобие собственного «я»[152]. С Порфирием, судя по всему, случилось именно это — во всяком случае, мы фиксируем у него как враждебное отношение к природе в человеке, так и констатацию ее автономии (почти как у апостола Павла, чье психическое сложение чрезвычайно похоже). Множество иллюстраций для первого из отмеченных моментов можно найти в тексте Порфирия *О воздержании* (об обслуживающей такой склад души психологической доктрине мы еще скажем ниже, пока же опишем сам феномен): Порфирий пишет для людей, «изобличивших колдовство» дольнего мира (I, 28, 1); им нужно отстраняться как от ощущений, так и от страстей: для взыскующего истинной жизни пагубно и то, и другое (I, 33, 1); чтобы такое отстранение произошло, следует удалиться в места уединенные (I, 34, 2), воздерживаться от всякой пищи (I, 38, 1; 45, 3), ведь если бы мы могли вовсе не есть, были бы бессмертны (IV, 20, 13); надо ослаблять телесное вообще (III, 26, 13) вплоть до членовредительства (I, 36, 1)[153]. Вполне ясно: то, что околдовывает (вторгается во внутреннюю жизнь души с такой силой, что может ее погубить и реально губит), и от чего нужно бежать и предпринимать все,

например, состояние роста, или же, отдаваясь им (например, усваивая солнечное излучение в процессе загара), ничего в собственном смысле «природного» в них не фиксируем, называя природными скорее влечения и антипатии, нежели все виды поглощения, связанного с ростом.

[152] Появляется, само собой, и аскетика — столь же бессмысленная, как и все остальные психиатрические средства в такой ситуации.

[153] Удивляюсь я людям, называющим Порфирия древнегреческим философом: во-первых, как не бывает древнегреческого христианства, так не бывает и древнегреческого неоплатонизма; во-вторых, ничего греческого, чистый азиат!

о чем мы говорили выше, — обладает некоей не просто действенностью, но и субъектностью: это «мир» и «плоть» гностиков, апостола Павла и других христианских писателей — то, что ведет себя как субъект, им не являясь (как именно и делает воспаленный орган, во время болезни).

Далее, природа вовне — это, опять же, сфера животной и растительной разумности, но и она у Порфирия враждебна и воспалена (ни единого намека на великую Демиургессу из трактата Плотина *Энн.* III, 8 мы у Порфирия не нашли), т. е. представляет собой сферу демонов. Демоны у Порфирия — это уже ни в коем случае не греческие даймоны, не латинские гении, но самые настоящие христианские, а в конечном счете семитические, вавилонские (если брать древнейшую их форму) бесы. Чтобы понять здесь и Порфирия, и его христианских коллег-бесогонов, следует напомнить о традиции, в рамках которой осуществлялся их дискурс.

Для начала заметим, что у всех семитических (а возможно, и всех вообще) народов — у арабов, арамеев, вавилонян или ассирийцев — божественное было представлено в двух основных формах: астральные боги и демоны. В развитых семитских культурах — например, вавилонской или ассирийской — боги обладали еще и своим мифом[154], в примитивных же обществах, вроде арабского или арамейского, они очень долгое время, а у бедуинов и по сей день, остаются просто звездами, или, что то же, астральными духами. Таким образом, божественное и демоническое традиционно различалось привязкой к небесным телам или отсутствием оной. Далее, всякое божественное вообще теснейшим образом связано субъективно — с моментом ужаса перед ним, объективно — с некоей способной причинить вред несоразмерностью или прямо разрушительной для человека волей сверхчеловеческого. Этот факт фиксирует любая религия. Однако, даже когда

[154] Посредством которого уходили весьма далеко от своих первичных форм: Иштар во времена расцвета вавилонской религии — персонаж несравненно более богатый, чем все астральные боги вместе взятые. Нечего и говорить о том, что при переходе к оседлому образу жизни (а вавилоняне осуществили это раньше других семитских народов) у них появились и совершенно незнакомые кочевникам земледельческие, не небесные боги. Тем не менее, первое (а для всех не принявших монотеизма семитских культур — и последнее) представление о божественном именно таково.

нуминозное берется исключительно со стороны наносимого человеку вреда, оно далеко не всегда опознается как демоническое. На вавилонском языке, например, эпидемия называлась «прикосновение бога»; чума, разразившаяся в лагере под Троей, была делом рук Аполлона и т. д., и т. п. На заре культур и религий разница между божественным и демоническим, очевидно, проходит по линии не «добро—зло», но «сильнее—слабее». В более же поздние времена мы имеем культуры и учения, сохраняющие представление о божестве как источнике зол: таковы были вавилонская и ассирийская религия, иудаизм, азиатские формы христианства, а вероятнее всего, и арабский ислам. Напротив — религии, выделяющие источник зла в некую отдельную ипостась: таковы, например, египетская религия и зороастризм, как бы по-разному они ни определяли зло относительно Абсолюта. Лакмусовой бумажкой, способной безошибочно определить, возводится зло к божеству или нет, является, на мой взгляд, отношение к медицине и врачам в той или иной культуре или религии.

Вот что говорит об этом А. Оппенхейм: несмотря на то, что в Вавилонии совершенно отсутствовали шаманские концепции и настроения[155], лечение прописывалось в исключительно редких случаях и носило магический, а не медицинский характер; медицинские названия недугов также отсутствовали, вместо них упоминались вызвавшие их божество или демон[156]. В этой медицинской традиции «симптомы считаются не показателем того, какие средства применить, а скорее “знаки”, которые связаны с исходом заболевания и иногда помогают определить его так, чтобы специалист мог применить соответствующие магические контрмеры... он исследует пульс, но не как показатель физиологического состояния..., а скорее как “знак”, который предназначен для искушенного наблюдателя и имеет отношение к судьбе больного... Специалист, который тщательно ищет раскрывающие состояние больного “знаки”, называется не врачом (*асу*), а *асину*, что мы традиционно переводим как заклинатель»[157]. Кроме того, что место медицины в вавилонской культуре устойчиво занимает экзорцизм, мы имеем недоверие к врачам, подтверждаемое

[155] Оппенхейм. *Древняя Месопотамия*. С. 175.

[156] Там же. С. 177.

[157] Там же. С. 233.

не только вавилонскими памятниками, но и текстами Ветхого Завета, — например, в *2 Пар.* XVI, 12 говорится: «И сделался Аса болен на тридцать девятом году царствования своего, и болезнь поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей», — так и хочется добавить: «дурак». А ведь *Книги Хроник* — текст поздний, послепленный. Также и в *Книге Иисуса сына Сирахова* XXXVIII, 1–4 и далее, автор доказывает божественное происхождение медицины, увещевая своего недоверчивого читателя не пренебрегать врачами. Это особенно впечатляет по контрасту с древним Египтом, создавшим развитую и специализированную медицину, Египтом, где в таких увещаниях, похоже, вообще никогда не нуждались. Из этих фактов почтенный историк делает, на мой взгляд, неверное умозаключение: «Такое негативное отношение в Ветхом завете, по-видимому, связано с концепцией смерти как конца индивидуального существования без надежд на последующую жизнь», — и далее добавляет: «Весьма показательно, что когда обещания апокалиптического блаженства и ожидания небесных чертогов был приняты во всем этом регионе, отношение к врачу изменилось; его знание и помощь ценились, и их домогались»[158]. Мне кажется, что из того, что жизнь — безусловное благо (а именно так ее и воспринимали вавилоняне) и по смерти нет стоящей хоть чего-то жизни, нельзя заключить к тому, что лечение не имеет смысла. Но вот, оттолкнувшись от мысли о том, что сам Бог и есть источник всякой болезни, как раз с необходимостью приходишь к концепции симптомов как знаков. У египтян с их Сетом такого быть не могло. Кроме того, апокалипсические ожидания у семитов были, по крайней мере, со времен Исайи (т. е. VIII в. до н. э.), а реабилитация врачей произошла заметно позже, и, я думаю, связывать ее нужно с персидским влиянием, которое заметно как в мессианской идее иудейства, так и во многих иных ветхозаветных представлениях. Особо следует сказать о христианской страсти к духовным формам целительства, которое воспринималось в ранней общине, судя по всему, так же, как священная война — иудеями, а позднее мусульманами. Слова апостола Павла о духовной брани меньше всего следует понимать как метафору: исцеляли люди, а не священные предметы, исцеляли от всего, ибо

---

[158] Там же. С. 240.

демоны мыслились деятельнейшими участниками исторического процесса, способными вызывать самые разнообразные недуги. Исцеление в форме экзорцизма было одним из действеннейших орудий христианской проповеди как в самой Азии, где семитический пандемонизм никогда не терял своей актуальности, так и в вымирающей, семитизирующейся Европе того времени. Об этом превосходно пишет А. Гарнак в работе *Борьба против демонов в древней Церкви и значение ее для миссии*[159].

Но вернемся назад. Сфера, высшая человеческой, в космосе также разделяется Порфирием на мир астральных богов (отвергая мифологию, он вынужден пользоваться архаичнейшими формами своего родового сознания[160]) и демонов, которые понимались Порфирием в точности так же, как и его далекими предками. Некоторый синкретизм, пожалуй, наблюдается в признании неких благих демонов, действующих в природе[161], чего в классической семитской религии, кажется, не предполагалось[162]. Сравним с текстами из Порфирия, например, понимание демонов, нашедшее выражение в знаменитой поэме о нисхождении Иштар под землю (середина II тысячелетья до н. э.) *С великих небес к великим недрам*:

Демоны без-роду-без-племени, без отца-матери,
Без сестры-брата, без жены-сына!

---

[159] См.: А. Гарнак. *Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века*. СПб., 2007. С. 83–103.

[160] Сквозь личину просвещения и научности почти всегда проступает архаика: достаточно вспомнить реальные формы осуществления коммунизма в России, научного коммунизма — высочайшего достижения европейского просвещения, формы осуществления — ничем не отличные от способов осуществления политической воли в древнейших азиатских деспотиях. Можно было бы сказать и о глубоко архаическом характере советской символики.

[161] См., например: *О воздержании*, II, 38, 2, 3.

[162] Как и любой синкретизм, этот вносит во внутренне целостное архаическое мировоззрение лишь путаницу: в самом деле, если кровавые жертвы приносятся именно демонам (*О воздержании*, I, 36, 5), то либо также и добрым демонам — и тогда они не столь и добры, либо не следует приносить кровавые — и тогда они боги. Это далеко не единственная из возникающих здесь трудностей.

Великое воинство, в часы заката ужас сеющие в мире!
Вы, демоны, человека хва[тающие!]
Доброты-милосердия вы не знаете, радости сердца вы не ведаете![163]

Здесь демоны не только злы, но и принципиально безымянны, о них нечего сказать, кроме того, что они несут зло. Читаем то же и у Порфирия[164]: «Остается множество невидимых богов, которых Платон без различия назвал демонами. Некоторые из них носят имена, данные им людьми, в этом случае наравне с богами они получают и почести, и иные служения[165]; другие же, и это как правило, не имеют имен, иногда же, в некоторых селениях и городах получают безвестные имена и невнятный культ». Порфирьевы демоны, как я уже говорил, могут быть, конечно, и благотворны, но можно привести множество мест, где Порфирий, развивая стоическое положение о природном как безразличном — положение, бессмысленность и вредность которого весьма убедительно обличил еще Плутарх, говорит, что философы не должны принимать НИКАКИХ благодеяний от демонов. В этом контексте неясно, благодеяние это или провокации, благи эти демоны или только кажутся таковыми: если есть, например, благие демоны, отвечающие за «благорастворение воздухов» (II, 38, 2), которое, без сомнения, приносит исключительно сильное удовольствие, а философ должен удаляться равно и от наслаждений и от страданий дольнего мира, то как могут быть эти демоны для философа благими?

А вот еще замечательный экфрасис из древневавилонской поэзии:

Содроганья и холод (смерти)
рассеивающие суть вещей;
семя бога небес
излитое в злого духа,

---

[163] Цит. по изд.: *Древний Египет, Шумер и Вавилония.* М., 1998. С. 45.

[164] *О воздержании,* II, 37, 4.

[165] Иудео-христианский ход мысли: язычники под видом богов почитают демонов. Остается только разразиться в их адрес проклятьями, и мы получим типическую реплику иудейского или христианского полемиста.

смертные приговоры, любимые детища бури,
рожденные от царицы подземного мира,
сброшенные с небес, извергнутые из земли отщепенцы —
эти создания ада, все-все.

Ввысь подъемлют они рев, вниз устремляют писк;
они горький яд богов,
они — ураганы, сорвавшиеся с небес,
они — филины, разносящие уханьем (дурные предвестья)
по городу, семя, излитое богом небес; порождены они землей...[166]

Здесь говорится о происхождении демонов: они порождения неба и земли, их место обитания — не небо и не земля, но, очевидно, место между землей и небом, т. е. воздух. Для Порфирия дело обстоит не иначе: демоны — это души, исшедшие из Целой Души (*О воздержании*, II, 38, 2) и имеющие пневматические тела: эти последние, очевидно, представляют иной, нежели душа, принцип. Прямое значение слова «пневма» — дуновение, дыхание, но у стоиков и тем более у Порфирия пневма — это не воздух в грубом телесном смысле: это эфирный огонь, в пределе — материя воображения. Элемент воздушности в пневме, однако, тоже выражен: пневматические тела требуют питания, а питаются они дымом сжигаемых жертв и воскурениями (*О воздержании*, II, 41, 2). Резонно предположить, что их пища как-то соответствует их конституции; кроме того, они локализуются в «околоземном месте» (*О воздержании*, II, 39, 3), т. е. в месте воздуха, а потому они, мне кажется, состоят все-таки в самом ближайшем с родстве с «ураганами, сорвавшимися с небес». Понятно, что демоны эти могут принимать любое обличье, в том числе и вид «ангела светла» (*О воздержании*, II, 40, 3); что именно их почитают колдуны; сообщается даже о некоем «главе демонов» (*О воздержании*, II, 41, 2). Концепция Порфирия глубоко архаична и совершенно современна в его эпоху — эпоху безудержной экспансии Азии в Европу. В теснейшей связи с этими семитическими демонами, находится учение о божественных знаках и божественном водительстве.

[166] Цит. по изд.: Якобсен. *Сокровища тьмы*. С. 23–24.

2. Послушание божеству: гадания, учение о ритуальной чистоте

Общеизвестна потребность древних, а особенно семитических народов, быть ведомыми богом; в Вавилоне эта жажда была объективирована в развитую науку предсказаний. «Можно с уверенностью сказать — пишет А. Оппенхейм, — что аккадские предсказания... считались в Месопотамии и окружающих ее странах важнейшим достижением мысли <...>. Аккадцы старовавилонского периода верили, что все происходящее вокруг не только объясняется конкретными, пусть и неизвестными причинами, но имеет и определенную цель: сообщить наблюдателю намерения той сверхъестественной силы, которая вызвала к жизни эти события»[167]. Один из сохранившихся вавилонских текстов недвусмысленно дает понять, что «право жить и действовать, не сообразуясь со знаками божественного благоволения или порицания, признается только за животными или изгоями»[168]. Во всем этом нет ничего удивительного, ибо мир для вавилонянина представлял собой следствие действия многих противоборствующих божественных воль, о чем мы писали выше. Совершенно та же картина вырисовывается и у Порфирия: «Демоны жестоки относительно смертных во многом, иногда даже в вещах весьма значительных, благие же демоны, напротив, в своей сфере делают для смертных всё от них зависящее и, более того, предупреждают их об опасностях, исходящих от злых демонов, открывая их нам посредством снов, вдохновенных божеством душ, да и с помощью многих других способов. Если бы мы могли различать подаваемые нам знаки, все знали бы и остерегались. Ибо все получают знаки, но не все понимают их, как не все могут прочесть написанное, но только знающие грамоту»[169]. В Вавилоне с целью овладения такой грамотой «довольно рано всё заслуживающее внимания стало записываться <...>, делались записи о странном поведении животных, необычных небесных явлениях и т. д.; тем самым предсказание будущего как бы перемещалось из области фольклора в область научной деятельности. Позднейшая

---

[167] Оппенхейм. *Древняя Месопотамия.* С. 163.

[168] Там же. С. 180.

[169] *О воздержании,* II, 41, 3–4.

систематизация таких собраний может рассматриваться как научное достижение. [Такие обобщения] составляют важную часть клинописной научной литературы и являются вполне самобытным продуктом аккадской мысли»[170]. Об этой вот науке, без сомнения, и тосковало сердце Порфирия. Здесь совпадает все до мелочей: известно, например, что восточные семиты, а именно вавилоняне, специализировались на гадании по внутренностям жертвенных животных, а их западные родственники были специалистами по птице-гаданию, — и вот, мы находим у Порфирия представление о том, что «боги являют свою мысль в молчании, птицы же ухватывают ее быстрее людей и возвещают ее нам, насколько могут, становясь вестниками того или иного бога»[171], — этот вид гаданий, в отличие от гаданий по внутренностям, не вызывает у Порфирия никаких антипатий. Это, конечно, всего лишь совпадение, но совпадение характерное.

Итак, природа для Порфирия — это бурлящий страстями хаос как внутри человека, так и вне его. Если мы примем во внимание оба этих аспекта, мы с легкостью поймем также и учение Порфирия о ритуальной чистоте, которое есть центр всей его этики-аскетики. Здесь мы, опять же, должны исходить вот из чего: «Вавилоняне объясняли болезни и несчастья, случавшиеся с людьми, свободной (т. е. ничем и никем не контролируемой) деятельностью злых демонов. Число их было невероятно велико; они обрушивались как на виновных, так и на праведных, и единственной (причем не всегда надежной) защитой от них были заклинания и молитвы»[172], — это с одной стороны. С другой же: «В мире, где все установлено богами и происходит по воле богов, грех есть не что иное, как сознательное или неосознанное нарушение их воли»[173]. С обоими этими положениями Порфирий вряд ли бы стал спорить: и о том, что все природные процессы суть осуществление воли небесных богов, и о том, что демоны суть причины всевозможных природных и социальных бедствий, у Порфирия говорится неоднократно. Ничего похожего на Плотинов сарказм относительно участия демонов в болезнях

[170] Оппенхейм. *Древняя Месопотамия.* С. 163.

[171] *О воздержании,* III, 5, 6.

[172] Клочков. *Духовная культура Вавилонии.* С. 141.

[173] Там же.

(*Энн.* II, 9, 14) у его ученика даже близко не встретишь. Но из волюнтаристского понимания зла и греха — в высшей степени несвойственного эллинам, но, очевидно, общего всем семитам — вырастает с необходимостью понимание греха как, в первую очередь, ритуальной нечистоты[174]. Эта нечистота понимается, опять же, во-первых — как преступление воли богов (причем не только «незнанье закона» не освобождает от греха и ответственности, но и любые формы бессознательности), во-вторых же — как оскверненность демонами, при том, что обряд очищения — это ответ теологов предсказателю, как остроумно заметил А. Оппенхейм[175], а мы бы добавили: и врачу в вавилонском смысле слова. Посмотрим, что пишет о чистоте и очищении Порфирий. В его понятии о чистоте можно выделить два аспекта: 1) чистота — следование воле богов и, в конечном счете, Бога; 2) чистота — защита от демонов, а может быть, даже и сильнее — власть над ними. Проще начать с этого последнего пункта: «чистота есть защита, позволяющая быть осторожно благочестивым, что-то вроде символа, или печати, чтобы ничего не потерпеть от тех, к кому мы

[174] С этим вот злом как ритуальной нечистотой теснейшим образом связано представление Порфирия о цели философии. В отличии от всех эллинских философов вообще, Порфирий провозглашает целью философии не счастье, а спасенье; это спасенье понимается как возвращение души к себе и к умопостигаемому, что одновременно означает и очищение от тела, греха и материи. Само это возвращение Порфирий называет «теорией», что и понятно ибо возвращение к умопостигаемому не может не быть созерцаньем, но вот описывает эту свою «теорию» Порфирий уже совершенно в духе христианской аскетики — как то, что состоит из «логоса» и «дел» (см.: I, 29). Ни в коем случае мы не можем говорить в связи с Порфирием о каком-то отвлеченном интеллектуализме: это совершенно обычное для Востока понятие о духовном возрастании, в нем нет ровным счетом ничего эллинского; средоточье личности или даже сама личность при этом, разумеется, помещается в сердце. Вообще, следует отметить громадный интерес философа ко греху или, правильней сказать порочности, порченности (μοχθηρία) человеческой: тонкие различия этой самой «мохтхэрии» и как причины паденья души, и как той, что возникает вместе с паденьем — все это занимает нашего мыслителя ничуть не меньше, нежели его христианских коллег концепция первородного греха.

[175] Оппенхейм. *Древняя Месопотамия.* С. 180.

приближаемся и чью милость желаем снискать»[176]. Это слова человека, искушенного в теургии; такое понимание чистоты встречается у большинства авторов, описывавших — свое ли, чужое — общение (неважно, борьбу или сотрудничество) с демонами. Это общее место общечеловеческой традиции. Значительно интереснее то, что ритуальная чистота, согласно Порфирию, является необходимым условием всякой философии, всякого истинного знания о богах и высших предметах в целом; при этом знание о них понимается не как понимание, но как восприятие. Это принципиально важно для всего типа ближневосточной духовности — не важно, языческой, христианской, иудаистской или зороастрийской, — и мы рассмотрим это подробно.

Во-первых, как невозможно, не соблюдая предписаний о ритуальной чистоте и особенно вегетарианства, достигнуть общения ни с небесными богами, ни с Богом (*О воздержании* I, 57, 1–3), так и наоборот: именно общение с богами и боговедение в широком смысле привело и египтян, и персов, и индусов, и евреев к познанию норм ритуальной чистоты, особенно вегетарианства, — доказательству этого положения посвящена большая часть IV книги трактата *О воздержании*. Эта пара утверждений находится в теснейшей связи с положением о том, что небесным богам воздаются бескровные жертвы (*О воздержании*, I, 32, 2), жертвы гимнами (II, 34, 3) при этом астральные боги оказываются сразу же и богами умопостигаемыми (*там же*)[177], что невозможно ни для Платона, ни для Плутарха Херонейского, ни для Плотина, ни для подавляющего большинства эллинских мыслителей вообще, но в высшей степени свойственно семитам: например, ранним стоикам, арабу Ямвлиху[178] и позднейшим платоникам, из которых эллином был

---

[176] *О воздержании*, II, 44, 3

[177] Нужно отметить, что текст этого пассажа весьма темен и есть филологическая возможность не проводить такого отождествления. Однако, поскольку никакого внятного ученья об умопостигаемых богах в отличии от астральных мы у Порфирия не встретили, мы думаем, что он либо отождествлял мир неподвижных звезд и умопостигаемых богов, либо склонялся к этому — возможно, по временам.

[178] С удивленьем недавно отметил для себя, что кажущееся совершенным безумием ямвлиховское учение о темпоральности Души Всего (я писал об это в статье «Император Юлиан» в кн.: Император Юлиан. *Сочинения*. СПб., 2007. С. 28) имеет глубоко национальные корни

лишь Плутарх Афинский. Весьма важно отметить также, что высший Бог, согласно Порфирию, чтится безмолвием и постигается лишь в молчании. Это постижение описывается как восприятие (*О воздержании*, I, 57, 2) и соединение (II, 34, 3) — совершенно ясно, что ни о каком отвлеченном интеллектуализме речь здесь не идет: перед нами полностью законченная исихастская доктрина, на которую Григорий Палама мог бы смело ссылаться, как на один из своих источников, будь этот человек хоть немного посовестливее. Далее, что является чистым, а что — нечистым? Каков принцип нечистоты вообще, и как следует очищаться, если взять этот же вопрос динамически? Совершенно ясно, что, поскольку абсолютной целью Порфирьевой философии является слияние с Единым, совершенствование должно мыслиться им в категориях уподобления Единому (см., напр.: *О воздержании*, III, 26, 13). Но Единое просто, т. е. не имеет в себе противоположностей; значит, и уподобляющийся ему должен стремиться быть простым и не иметь таковых в себе, а для этого нужно не смешиваться с противоположным: «Святые мужи считали, что ритуальная чистота состоит в том, чтобы не смешиваться со своей противоположностью, осквернение же — в смешении с ней» (*О воздержании*, IV, 20, 1). Поскольку сам человек есть душа, то именно душа и не должна смешиваться с противоположным. Отсюда ясны основные виды осквернений: душа — источник жизни, значит нельзя вкушать мертвечину (а всякое мясо — это, разумеется, мертвечина); далее, душа — нерожденна и бессмертна, значит скверно все то, что связано с рождением и смертью (*О воздержании*, II, 20, 5). Более того, женщина, как существо, связанное с рождением в куда большей мере, нежели мужчина, скверна сама по себе; женщине, взыскующей совершенства, следует представлять себя в мужском теле[179]. Девство несравненно выше брака. Любая

и теснейшим образом связано с до-исламской концепцией времени у арабов, в рамках которой оно осмыслялось как судьба вещей и порождающая их творческая мощь, так что И. С. Клочков (*Духовная культура Вавилонии*. С. 156) сопоставляет его прямо с вечностью в понимании вавилонян.

[179] *К Марцелле*, 33. Этим мыслям, которые я бы определил как религиозную проекцию традиционного ближневосточного отношения к женщине (у эллинов дело обстояло несколько лучше, а у римлян — значительно лучше), впервые приходящим к перу у Порфирия, будет суждено

страсть — скве́рна, ибо она телесна, а тело в некотором смысле противоположно душе (отметим, однако, что как в древневавилонском своде законов о ритуальной чистоте *Шурпу*[180] на первом месте стоят ритуально-магические грехи, а затем уже социальные, как в иудейском *Своде законов о ритуальной чистоте* (*Лев.* 11, 1 и далее) все начинается с пищевых запретов, так и у Порфирия в его каталоге грехов (*О воздержании*, IV, 20) на первом месте стоят, конечно, грехи плотские, понимаемые именно как магические, и уж затем речь заходит о страстях). Люди, знакомые с учением Максима Исповедника о пути спасения как о преодолении космических противоположностей, не смогут не заметить глубочайшего родства построений еврейского и византийского мыслителей. Нет никакого сомнения, что грех, нечистота и спасение ощущались ими совершенно одинаково, хотя, возможно, несколько по-разному истолковывались. Если же кто-нибудь даст себе труд сравнить построения Максима с соответствующим разделом в философии Боруха Спинозы, что я однажды уже делал, то он сможет убедиться в совершенной неподвластности этого мирочувствия времени и культурам[181].

3. Вавилонское время, оанитство и Порфирьев историзм.

В превосходном исследовании И. С. Клочкова, на которое мы уже в этой работе опирались, анализ вавилонского представления о времени занимает центральное место. Для анализа Порфирьева историзма, историзма всецело стоического и семитического, нам необходимо знать, как представлялось время в семитическом

большое будущее: Максим Грек, например, еще в XVI веке учил москвичей тому, что образ и подобие Божие — мужчина, женский пол был создан изначально в мужском обличье, само же женское обличье — результат грехопадения, так что в воскресении женский пол восстанет в мужском образе и виде. См.: Максим Грек. *Беседа души с телом в 3-х частях*, напр. в изд.: Свято-Троицкая Лавра, 1910–1911.

[180] См.: Клочков. *Духовная культура Вавилонии*. С. 144.

[181] Отличным образцом такого именно психического склада, живым носителем ближневосточного мифа является, например, В. М. Лурье, чьи труды полезно читать равно богословам, психологам и культурологам.

мире в до-эллинистическую эпоху: источников у нас может быть здесь только два: вавилоняне и евреи. Начнем с Вавилона:

а) конкретность вавилонских времени и вечности

«В аккадском языке нет самого понятия “время” <...>, точнее, безусловное значение “время” не доказано для терминов, которые иногда так переводят»[182]. Вавилонянин обходился понятиями «месяц», «день», «срок»; ставя их во множественное число, он получал слова для обозначения больших сроков. Но эти сроки всегда были строго конкретны, т. е. неразрывно связаны с тем или иным предметом. Это особенно интересно на фоне достаточно высокого уровня развития измерительной техники. «Выше мы писали [в связи с календарем и клепсидрой]: “измерение времени”. Собственно, мы затрудняемся сказать, что же именно измеряли вавилоняне. Говорится о восходе и заходе светил, их положении на небе и т. п., но это — движение небесных тел, которым можно измерять время (“обозначать дни”), а не само время. Возникает любопытная ситуация: с одной стороны, существует весьма развитая система измерения, а с другой — архаическое представление (если не полное отсутствие) об объекте измерения. Возможно ли такое? По-видимому, да, как возможно отсутствие понятия “пространство” при наличии развитой системы измерения с такими единицами как “локоть”, “палец” и т. п.»[183]. Высочайшей степени абстрактности такое понимание времени достигает у иудеев и арабов (выше мы уже упоминали об арабском времени-судьбе); у евреев время понято как сам мир, а мир, в свою очередь, — как временной поток, вот это время-мир, насколько можно понять, и называется в Библии «оламом», т. е. «веком». Это именно вавилонский «срок», ведь никакого представления о бесконечности времени как именно времени мы ни у вавилонян, ни у евреев не

---

[182] Клочков. *Духовная культура Вавилонии.* С. 14. И еще: «Глагол, душа семитского языка, в древнейшую пору был “вневременным”, т. е. не был обращен к фиксированию протекания действия во времени. Аккадская глагольная система отмечает не столько последовательность действий относительно друг друга, сколько их завершенность и незавершенность, интенсивность, направленность, кратность <...>» (Там же. С. 15). О том же см.: И. М. Дьяконов. *Архаические мифы Востока и Запада.* М., 1990. С. 22.

[183] Клочков. *Духовная культура Вавилонии.* С. 15.

находим[184]. Этой вот конкретности, т. е. событийности, обязательной вещности семитского времени соответствовала и семитская вечность, имевшая у вавилонян «весьма конкретный, “домашний” характер <...> скорее соответствующая нашему “(на)всегда”, “(на)совсем”, “навеки”. Этот термин не покрывает, так сказать, всей полноты времени, всего прошлого и будущего, а означает лишь неопределенно долгий период в будущем или прошлом. Неудивительно, что при таком понимании времени и вечности проблема соотношения вечного и временного, столь характерная для сознания древних иранцев и греков, не занимала вавилонян»[185]. Все это совершенно справедливо и в отношении к древним евреям, для которых вечности, кажется, не существовало вовсе[186], а термин «вечный» всецело и полностью равен термину «бесконечный», в смысле «всегдашний», «бывший и вчера, и третьего дня, и сколько мы здесь жили». В этом вот дурном «(на)всегда» как раз и протекала «вечная жизнь» усопших, мыслившаяся равно бесцветно и тоскливо, как вавилонянами, так и евреями: ничего похожего на арийские представления о том, что праведники пируют с богами, а то и становятся ими, в этом мирке, где люди были сотворены богами (богом) себе на потребу, конечно, не существовало. Итак, время — это всегда конечное время, срок; вечность — это потенциально бесконечное, неопределенно долгое время.

---

[184] См., например: И. Р. Тантлевский. *История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма*. СПб., 2005. С. 256–257.

[185] Клочков. *Духовная культура Вавилонии*. С. 15.

[186] Я, во всяком случае, нашел лишь два места в Ветхом Завете, где говорится собственно о вечности, и в обоих случаях это не более чем риторические обороты. 1) «Господь будет царствовать во веки и в вечность» (Исх. 15, 18), — совершенно ясно, что «будет» и «вечность» для тех, кто понимает вечность как объемлющую всякое время, суть вещи несовместимые. Это поэзия в духе «вечной памяти». 2) Совершенно в том же духе и Ис. 9, 6: «И нарекут имя Ему [Машиаху]: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира». Характернейший вариант этого фрагмента содержится в Славянской Библии: «И нарекут имя Ему: Великого Совета Ангел, Чудный, Советник, Бог Крепкий, Властелин, Князь мира, **Отец будущего века»**, — это, пожалуй, и есть ключ к библейскому пониманию вечности: будущая жизнь, где все будет нормально и навсегда.

б) линеарность, разнородность, неравноценность семитского времени

И у вавилонян, и у евреев мы совершенно не находим никаких представлений о круговороте (рождение/гибели) мира. Это вот отсутствие цикличности мы и называем линеарностью. Ни о какой историчности в нынешнем смысле слова ни древний вавилонянин, ни древний иудей понятия не имели — глубоко комичными кажутся мне рассуждения многих современных авторов о библейском историзме, особенно рассуждения пронизанных апологетическими иудейскими или христианскими настроениями историков, которые, сколько историей ни занимались, так никого, кроме себя, в истории видеть и не научились. Нет ничего более примитивного, нежели то, что они называют «историческим временем»: любой, кто будет мыслить «днями» или вообще любыми сроками, с необходимостью будет мыслить это самое линеарное, «историческое» время. Несравненно более высокое понятие о времени циклическом предполагает актуальную бесконечность времени, время же линеарное — только конечность, причем такую, к которой должен быть приставлен, как минимум, ангел с мечом, чтобы любопытствующий — здесь ли она, в самом деле, кончается — ненароком ее не увеличил. Потому «историческое время» как необратимое, неповторяемое, уникальное, абсолютно значимое и т. п. я бы назвал *временем дураков*, имея в виду, что это время существует, как правило, для людей, не думавших еще о времени как о времени, но лишь — о времени как о сроке. И, конечно, самое важное — это то, что линеарное время, поскольку оно таково, что не имеет в себе ничего тождественного, не имеет никакого отношения не только ко времени истории, но и ко времени роста и развития, ибо даже биологическое время не терпит абсолютной инаковости и уникальности моментов, на которой приверженцы упомянутой точки зрения столь упорно настаивают. Чтобы мыслить хоть какой-то рост, следует допускать не только уникальность каждого из моментов, но и постоянную повторяемость одних и тех же моментов в течение всего процесса, иначе это будет не рост, а только изменение. Если момент «б» не содержит в себе ничего от предшествующего момента «а», если момент «а» не повторился полностью в последующем моменте «б», то никакого, разумеется, роста, не говоря уже о более

сложных видах развития, не будет. Потому их «историческое время», время, в котором каждый момент уникален, существует либо в неорганической природе (что само по себе сомнительно, ибо мир жив во всех своих частях), либо (что всего более вероятно) в их несовершенном воображении.

Но вернемся назад: «Становление вселенной [у вавилонян] отмечают такие вехи как рождение богов, сотворение мира, создание человека, “нисхождение царственности небес”[187], потоп». Временные отрезки между этими вехами качественно отличались друг от друга, и, таким образом, оказывалось, что «время вавилонян неоднородно. Это качество есть непосредственное следствие конкретности вавилонского времени: как абстрактная чистая длительность время еще не существует в общем сознании; оно еще слишком зависит от того, что его наполняет»[188]. Качественное отличие временных отрезков друг от друга приводило к представлению о неравноценности времен, отсюда возникали «благоприятные» и «неблагоприятные» дни, годы, периоды. В Вавилоне составлялись достаточно подробные календари с указанием доброкачественности каждого дня, более или менее похожие на современные образцы жанра; однако отношение к ним было неизмеримо серьезнее. Кроме того, неоднородность, разная степень напряженности и сакральности времени выражалась и вавилонянами, и евреями в их историографии — прежде всего, посредством указаний на разную степень длительностей жизней праотцев и на разные сроки правлений государей. В Библии этот момент представлен куда менее ярко, нежели у месопотамцев: «“шумерский царский список” поражает кошмарными сроками правления <...>. ...всего, согласно одной из редакций “Списка”, до потопа 8 царей царствовали в 5 городах 241200 лет.

---

[187] Так вавилоняне называли время основания Вавилона и/или приобретения им гегемонии; за этим выражением стояло убеждение, что земной Вавилон построен по небесному плану, что существует Вавилон небесный, копией коего является этот земной, на который, в силу подобия его небесному первообразу, сошла царственность, или — благодаря схождению этой царственности — возникло подобие (?). Небесный Иерусалим иудеев, а затем ап. Иоанна и блаж. Августина являются более поздними редакциями этой вавилонской идеи. (Обязан этим примечанием Р. В. Светлову.)

[188] Клочков. *Духовная культура Вавилонии*. С. 21.

После потопа продолжительность царствований резко падает, но все еще остается весьма внушительной»[189]. При этом «почти все числа, означающие количество лет правления допотопных шумерских царей, кратны 360; день тогда был как “теперь” год. Высказывалось предложение делить цифровые данные “Шумерского списка царей” для получения реальных сроков правления на определенные коэффициенты для разных династий — 360, 60, 10, 6, что дало очень неплохие результаты: вполне вероятно, что подобные “временные коэффициенты” действительно существовали и за ними скрывалось различие в оценке вавилонянами степени сакральности тех или иных династий и их “времен”»[190]. Нет никаких сомнений, что подобные интуиции были свойственны также и авторам библейского текста, арифметически живописующим близость первых людей к Богу.

в) пространственные коннотации семитского времени, его направленность

«Представление о длительности строилось у вавилонян с помощью метафоры пространственной протяженности. Сознательно или, скорее, бессознательно время понималось как некое особое пространство <...>. При таком восприятии времени прошлое и будущее уподоблялось пространству, лежащему вне поля зрения <...>. Прошлое — после существует, будущее — предсуществует. Отсюда возможность подсмотреть будущее посредством гадания, продолжение существования после смерти и проч.»[191]. Более того, «психологически вавилоняне, как и шумеры, были ориентированы во времени на прошлое. Если для современного человека “смотреть в будущее” значит “смотреть вперед”, то шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной. Прошлое по-аккадски — ūm pāni (дословно: “дни лица/переда”); будущее — aẖrātu (образовано от корня ʾẖr со значением “быть позади”). Aẖrātu означает также “потомство”. Интересны образования от корня wrk с общим значением “находиться/двигаться сзади”: (w)arku — “оборотная сторона”, “зад”, “позднейший”, “будущий”, “за”, “позади”, “после”; arkā — “впредь”

[189] Там же. С. 23.

[190] Там же. С. 24.

[191] Там же. С. 27.

(темп.); arkiš — "назад" (лок.). Еще два примера: pānā — "прежде" (досл.: "у лица"), ina maẖar — "прежде" (досл.: "впереди")»[192]. И. С. Клочков подкрепляет это рассуждение следующей картинкой, сопроводив ее множеством оговорок о том, что это лишь обобщение и схематизация, но для нас, поскольку мы как раз и занимаемся типологическим анализом, это именно то, что нужно; небесный Вавилон добавлен здесь для ясности уже мною.



Для нас здесь важен сам принцип «обратного времени». Я думаю, он должен быть теснейшим образом связан с «правым» и «левым», в том числе и во время письма, которое пишется всегда из прошлого в будущее: из прошлого, которое для нас — левое, а в этой модели — правое, направо — для нас, налево — в этой модели. То же, разумеется, касается и чтения. И еще: то, что подходит со спины — опасно; за левым плечом стоит у нас, как мы знаем, смерть, а у вавилонян где-то там стояло будущее — «взгляд, конечно, варварский, но верный». В обществе, представлявшем мировой порядок результатом взаимодействия множества партикулярных воль, в обществе, не знавшем космоса, гармонии и вечности, постоянно ожидавшем и обретавшем всевозможные бедствия, будущее — с глубочайшей психологической достоверностью — должно было ожидаться именно сзади. Более того,

[192] Там же. С. 28 и далее.

данный способ восприятия времени принципиально важен для того специфического вида традиционализма, который свойствен без исключения всему Ближнему Востоку и который, не зная как его назвать точно — ибо он свойствен многим народам и всем без исключения религиям ближневосточного происхождения (и это не принимая в расчет всех времен, религий и народов, прямо со средиземноморьем на рубеже эр не связанных), — я назвал оанитством, опираясь на одну из древнейших формулировок этого принципа.

г) Оанитство

Гениальная формула принадлежит уже хорошо нам известному Бероссу, дошедшему до нас в пересказе Георгия Синкелла, и гласит следующее: «В первый год появилось из Красного моря, что вблизи Вавилонии, ужасное существо по имени Оан <...>, тело у него все было рыбье, а из под рыбьей головы росла другая голова и подобным же образом человеческие ноги росли рядом с рыбьим хвостом. Голос же у него был человеческий. Изображение его и теперь еще сохраняется. Это существо, говорит он, дни проводило среди людей, не принимая никакой пищи, и научило людей грамоте и математике, и владению искусствами разного рода, научило жить в городах, основывать храмы, устанавливать законы, и геометрии научило, и показало как собирать зерно и плоды, и вообще **научило всему, что относится к культурной жизни. С того времени ничего больше уже не было изобретено»**[193].

Когда, например, я читаю: «Церковь не может ничего добавить к Слову Божиему: Откровение "закрыто", завершено со смертью последнего из апостолов. Это утверждение является вероучительной истиной, и утверждать обратное — все равно, что отрицать Откровение»[194], — я понимаю: перед мной оанит, а Оан в данном случае представляется коллективом апостолов. Двадцать три века, прошедшие между Бероссом и автором нашей сентенции, разница религий, социальных и культурных обстоятельств, все это — совершенное ничто сравнительно с общей

[193] Цит. по: Беросс. *Вавилонская история*, в: *История Древнего Востока*. М., 2002. С. 306; выделено мною.

[194] Ф. Руло «О "Догматическом развитии Церкви" Вл. Соловьева», в: В. С. Соловьев. *Догматическое развитие Церкви*. Париж, 1994. С. 7.

обоим убежденностью, что есть некий Оан, он всё дал, всю истину, а всё, что сверх им даденного, — от лукавого. Все охранительные тенденции всех без исключения «религий Книги» — а таковые тенденции господствовали до последнего времени в этих религиях — обязательно опираются на Оана, как бы конкретно он в каждом случае ни мыслился. Не составляет никакого труда привести подобные иудейские или мусульманские реплики: религия сама по себе не является чем-то определяющим для оанитства, тем более не является таковым нация. Оанитство прочнейшим образом связано с приведенной выше пространственно-временной сеткой и представляет собой полный аналог описанной Павлом Флоренским обратной перспективы, но уже в сфере времени. Можно сказать, что любой проводимый последовательно традиционализм должен требовать как Оана, так и обратного, левого времени, модель которого так замечательно ясно сконструировал И. С. Клочков. Есть все основания считать, что именно стихия семитских языков и вавилонская цивилизация в целом явились колыбелью и оанитского мировоззрения, и левого, обратного времени. Скорее всего, такую именно картину времени можно будет найти и в древнейших частях Библии, ибо поворот «лицом к будущему», усвоение прямого, правого времени произошло и у вавилонян, а вероятно, и у евреев не раньше распространения эсхатологических и мессианских учений, каковое немыслимо без связи с персидским *фрашегирдом*, что надлежит исследовать тщательно и отдельно. Ибо мессианизм древних пророков, будучи не священническим по своему происхождению, является единственным собственно иудейским, пророческая же традиция иудейского духовенства, начиная с Иезекииля, должна рассматриваться исключительно в контексте ближневосточного мессианизма и религиозности в целом[195], что требует отдельного обстоятельного рассмотрения.

[195] Невозможно, например, говорить о «проекте храма» Иезекииля и затем кумранитов (концепции, которую мы знаем по метафоре «церковь — тело Христа»), не принимая во внимание того, что идентификация между вавилонским богом и его храмом могла быть полной, что местами в Месопотамии храм мыслился воплощением бога, о чем пишет Т. Якобсен (*Сокровища тьмы*. С. 28–30), что вавилонские жрецы, в точности как и Иезекииль, который, как известно, творил во время вавилонского плена, получали специальные откровения о строительстве храмов, где

оговаривалось все до таких даже деталей, как размер кирпичей и проч. (Не иначе дело обстояло и у древних арабов, чтивших «вефили» или «бетэли» — «дома божьи» — храмы, бывшие жилищем и воплощением божества; см.: И. Ш. Шифман *Набатейское государство и его культура.* СПб., 2007. С. 125). Также очевидно, что иудейский «козел отпущения» появляющийся в *Своде законов о ритуальной чистоте* (*Лев.* 16, 7–10, 20–34), написанном тоже в Вавилоне, взят из обрядов куда более древнего, нежели иудейский закон, праздника вавилонского Нового Года (см.: Оппенхейм. *Древняя Месопотамия.* С. 141), что связанная с этим обрядом концепция нечистоты как некоего материального истечения (а она по сию пору свойственна, например, цыганам), которое можно аккумулировать в каком-то предмете, с тем чтобы его потом выбросить или уничтожить, имеет всецело вавилонские корни (см.: Оппенхейм. *Древняя Месопотамия.* С. 141; Клочков. *Духовная культура Вавилонии.* С. 143), что еще до того, как Моисей отправился в засмоленной корзине по Нилу, подобное путешествие совершил Саргон Великий, занимавший в рамках вавилонской цивилизации место, подобное Моисею в иудейской (см.: *Сказание о Саргоне* в кн.: *История Древнего Востока.* С. 124), что куда прежде Яхве, человекотворением занялись вавилонские боги, что потоп куда раньше захлестнул Месопотамию, чем Иудею (см., например: *Сказание об Атрахасисе* — XVII в. до н. э., *там же*, с. 99 и 111). Не говоря уже о том, что сама личная религия, которой так похваляются сейчас христиане и иудеи, возникла, как и наилучшим образом выражающий ее жанр покаянных псалмов, именно в Месопотамии где-то во 2-й половине II тыс. до н. э. и никак не связана с пресловутыми монотеизмом и иконоборчеством «народа избранного»; это же относится и к иудейскому квиетизму, и к ветхозаветной теории священной войны, куда раньше расцветшими на ассирийской почве, и т. д. Одним словом, рассматривать развитый иудаизм вне контекста ближневосточных религий — верный способ сделать его замкнутым, уродливым и однобоким явлением, каким он, конечно, очень хотел выглядеть, но каковым, к своему счастью, в классическую эпоху не только не был, но и не казался; вообще же, верить всевозможным религиозным и культурным самопрезентациям — слишком легкомысленно для ученого, а тем более заниматься апологетикой в форме историографии, как это происходит, например, у И. Р. Тантлевского, В. М. Лурье и им подобных «исихастов», умалчивающих о фактах такой значимости, что излагаемые ими сведения приобретают ложный масштаб и значение.

Вот, например, молитва: «Без тебя, Владыка, кто существует? Ради царя, которого Ты любишь, чье имя Ты называешь, кто угождает Тебе, Ты распространяешь его славу, Ты предписываешь ему прямой путь. Я — князь, которому Ты благоволишь, создание Твоих рук. Ты создал меня, вверил мне царственность надо всем народом. Милостью Твоей,

4. Религиозное сознание Порфирия в свете ближневосточного понимания времени

Но вернемся к Порфирию. Здесь мы должны сразу же сказать, что в своих представлениях о времени, истории и душе он чрезвычайно близок стоикам, ибо и время, и история, и душа не в последнюю очередь суть метафоры самовосприятия, поскольку же семитическое самовосприятие в эллинистическом мире впервые было выражено в стоической философии, то все более поздние семитические попытки самовыражения на греческом языке будут теснейшим образом связаны именно со стоицизмом. Итак, оанитом Порфирий был, вне всяких сомнений, последовательным и убежденным. Чтобы нам понять присущую именно ему форму оанитства, следует сначала понять его критику современного ему язычества.

В своей замечательной книге *Сокровища тьмы* Торквильд Якобсен прекрасно высказался о трех метафорах, в которых выразил себя опыт месопотамской религии, и о путях перехода от одной к другой, что составляет историю этой религии. На первых порах мы встречаемся здесь с богами, представляющими собой духовную сущность природных явлений, это чистые боги-податели — податели как благ, так и зол. На второй ступени развития боги становятся правителями, это собственно мифологическая ступень развития религии; в отличие от первой, где встречались лишь отдельные мифы-мистерии, здесь есть уже развитая

о Владыка, пекущийся обо всех, побуди меня любить Твою вышнюю волю. Вложи страх пред Тобой в мое сердце, даруй мне то, что Ты полагаешь добром. Воистину, Ты творишь мне благо». Что из существенных моментов теизма здесь упущено: личное отношение — на месте, смирение — налицо, страх божий — в полном порядке, прямо говорится о любви к воле Божьей, о самом Боге сказано как о личном Боге, как о «близком боге» и, в тоже время, как о Боге всех. Автором этой молитвы мог бы быть любой из благочестивых иудейских или христианских царей, любой из богобоязненных султанов и халифов; богословие, подразумеваемое этой молитвой, по сию пору является основным содержанием церковной проповеди по всей России. Кому же она принадлежит? — Навуходоносору, и обращена она к Мардуку. Еще раз, ни о каком развитом иудаизме вне связи с другими семитическими религиями говорить нельзя. (*Молитва Навуходоносора Мардуку* цитировалась по: Якобсен. *Сокровища тьмы*. С. 268.)

внутренняя и внешняя божественная полития, тут же мы имеем и героев, и походы в царство мертвых, и «вечные вопросы», и «вечные ответы». На третьей ступени метафора бога-правителя уступает метафоре бога-родителя и даже, больше того, спасителя, а сказы о богах и героях превращаются в псалмы и молитвы, обращенные к «своему богу». Теперь, когда мы видим у Порфирия ожесточенную критику мифологической религии, с отвержением существующих обрядов[196] и поношением поэтов[197], осуществляющуюся средствами античного, восходящего еще к софистам рационализма[198], мы должны задаться вопросом, что же с положительной стороны предлагает сам Порфирий вместо мифологической религии. В каких богов верит философ? — В богов звезд, упорядочивающих мир, в благих демонов, властвующих стихиями, в тех богов, у которых нет ни приключений, ни зла, ни политии вообще, которые просто делают свое дело в мире, и всё. Но это же как раз и есть архаические боги-податели! Считавший себя возвысившимся над народными суевериями философ в реальности отступил на шаг назад. Впрочем, этот «зад» мог ему казаться, как мы видели выше, и «передом». Это открывает глаза на значение аллегорезы в рамках семитического дискурса — неважно, у стоиков или неоплатоников.

В самом деле, мы уже говорили, что на уровне богов-подателей существуют отдельные мифы, которые еще почти и не существуют отдельно от сакральных действий. Рассматривая Порфирьев стиль восприятия религиозно-мифологических сюжетов, во-первых, невозможно не заметить их дискретности, причина которой, я полагаю, не в дурном состоянии источников. Мыслитель совершенно отрицает теогонический пласт сознания и литературы, как мифопоэтический, т. е. редуцирует поэзию к риторике, миф — к аллегории и тем самым избавляет себя от труда моделировать

---

[196] Имею в виду принесение в жертву животных, например: *О воздержании*, II, 7, 2; 12, 4.

[197] Например: *О воздержании*, II, 41, 1; 58, 4.

[198] Непревзойденным образчиком такого рода резонерства служит объяснение возникновения мистерий в II, 9, 10; IV, 15 и др. местах трактата *О воздержании*. Даже воинствующие безбожники начала прошлого века едва ли смогли бы придумать на эту тему что-нибудь более плоское и пошлое.

до-философское сознание, а вместе с этим лишается всякой возможности понять какое бы то ни было из его содержаний. Итак, поскольку боги больше не имеют для Порфирия мифологических объяснений и взаимосвязей, то они теряют всякую вообще связь друг с другом, превращаясь в отдельных мистериальных богов, подобных архаическим.

Во-вторых, аллегориями чего являются для стоиков и Порфирия культовые, мифологические боги? — Аллегорией природных явлений и процессов. Значит, они утверждают, что в реальности существуют только сами процессы и связанные с ними духовные силы; но это как раз и есть возврат к концепции религиозного предмета как нуминозного-в-вещах, что и составляет примитивнейшую форму семитской религии. Мы уже говорили, что аллегорическое толкование — как научный метод и литературный прием — появилось в Элладе. Однако неотъемлемой частью философии религии оно стало только у стоиков, и это, несомненно, связано с тем, что для стоиков, не только как для рационалистов-просвещенцев, но и как для семитов, эллинские боги — как не в последнюю очередь именно родовые эллинские боги — не существовали совершенно; Гомер для них и в самом деле был всего лишь литературой. Очевидно, что аллегореза для них была способом приведения незнакомого им эллинского религиозного материала к им известным семитическим образцам. Не иначе дело обстоит и у Порфирия. Возьмем его трактат *Об изваяниях*: оказывается, все изваяния мифологических богов обозначают не самих этих богов — их ведь нет, они домыслы поэтов и толпы, — а богов истинных, ве́домых философам и жрецам. Что же это за боги? Зевс — это космос, Гера — эфир, Лето — подлунный воздух, Рея — земля каменистая, Деметра — равнинная, плодородная, Кора — сила семян, Плутон — Солнце, идущее под Землей, даже 12 подвигов Геракла — это 12 знаков Зодиака: ну, как тут не вспомнить о родстве халдеев с сирийцами! Итак, эллинские боги суть нумены вещей. Эта имманентность божественности вещи — центральное положение архаической семитской религии. Я думаю, нет нужды говорить, что любой из образов эллинских мифологических богов неизмеримо богаче подобного рода спекуляций, как и любой бог-правитель неизмеримо сложнее и интереснее любого бога-подателя.

Говоря о деградации религиозного в связи со стоиками и Порфирием, нельзя не отметить, что их мировоззрение имело также

и черты личной религиозности. У Порфирия эта личная религиозность выражалась местами весьма и весьма красочно, потому следует сказать о метафоре бога-родителя-и-спасителя в творчестве философа.

Предварим обзор соответствующих мест следующим замечанием: не-мифологические формы религиозного сознания, очевидно, как предшествуют, так и последуют мифологической религии и мифологическому сознанию. Нет ли чего-нибудь общего между ними, кроме не-мифологичности? Есть. Это практическое отношение к божеству: совершенно неважно при этом, вымаливают у него личное спасение для вечной жизни или заклинают с целью добиться от него дождя. Ничего похожего на поклонение, восторг и почитание, не несущее в себе ничего кроме проявления благодарности за самый факт его божественного и своего человеческого существования, в самых ранних формах религии, как и в самых поздних, почти совершенно не встречается. Самый бескорыстный и созерцательный из всех псалмов — сто второй — вместе с тем прямо мифологичен, есть все основания связывать его с египетской традицией; псалмы, полные личными переживаниями, настолько мало говорят о Боге, что если бы мы хотели составить представление о Нем только из них, то были бы вынуждены ограничиться общими фразами. Как в заговорах от зубной боли, от божества здесь требуют просто действия, желательно немедленного: это касается не только иудейских псалмов, но и вавилонских, и египетских. Таким образом, в силу прагматического отношения, личный бог поздней фазы религии оказывается архаическим богом-подателем, хотя подает он, конечно, несравненно более духовные вещи: божество становится подателем благ уже не только природных, но и социально-политических, духовно-магических, благодетельствует оно уже не природе и не общине только, но и этому вот конкретному субъекту; цепенящий ужас перед ним сменяется смиренной любовью; но как на ранней, так и на поздней стадии религиозности никаких героев, восторгающихся богами и соревнующих им, нам уже не встречается.

Отметив этот вот архаически-модернистский прагматизм как явление, вернемся к Порфирию. Даже те места в его сочинениях, которые нужно понимать в смысле «религии близкого бога», имеют у него столь архаический оттенок, что поневоле начинаешь

сомневаться. Вот, например, пассаж из трактата *О воздержании*, II, 32, 1: «Первая и величайшая помощь богов нам состоит в плодах, только из них и следует довольствовать и богов, и землю, которая их дает»[199]. Под этой сентенцией мог бы, пожалуй, расписаться и неандерталец. Однако Порфирий продолжает: «Ибо земля — общий очаг богов и людей, так что всем тем, кто на ней, должно, поклонившись ей, восславить ее с нежной любовью как родительницу нашу и кормилицу». А вот эти образы и переживания уже совсем из другой эпохи: это слова человека, живущего внутри третьей метафоры, сознанием богов-родителей-и-спасителей. Каким-то непостижимым образом оба этих момента переходят у Порфирия непосредственно один в другой. В II, 24, 1 он говорит: «Существуют три причины жертвоприношения богам: почитание, благодарность, нужда в благах», — все эти три мотива у Порфирия определенно рядоположены. Вот пассаж из II, 34, 3: «Должно [мистически] соединиться (συναφθέντας) с Богом, уподобиться Ему, принеся в качестве священной жертвы наше восхождение, которое есть и наш [Ему] гимн, и наше [Им] спасение. Что же до Его потомков — умопостигаемых богов, то для них нужно добавить словесное гимнословие. Ибо жертвоприношение есть вознoшение первин каждому из богов того, чем он питает нас и чем сохраняет в бытии нашу сущность. Как крестьянин возносит богам первины своих колосьев и плодов, так же и мы посвятим богам свои прекрасные мысли о них, благодаря их за то, что они, позволяя себя видеть, питают нас истинной пищей; возблагодарим их — пребывающих с нами, являющих себя и сияющих ради нашего спасения». Здесь на одной доске оказываются не только основные виды религиозной мотивации, но и основные субъекты культа. Ибо рассматриваются они строго с прагматической стороны — с точки зрения того, что должно делать относительно них человеку. Эта вот обязанность человека перед высшими силами как-то незаметно стирает у Порфирия разницу между самими этими высшими силами: через запятую идет

[199] Почти то же самое говорит Порфирий в II, 12, 2: «Но прекраснейшее и ценнейшее из того, что боги для нас сделали, суть плоды, ибо именно посредством них боги спасают нас [от голодной смерти] и даруют нам жизнь в законе (νομίμως ζῆν), так что воздавать богам почести следует *взятым от плодов*».

Единый (определенно в Плотиновом понимании), умопостигаемые — они же астральные — боги (отчасти платонического, отчасти традиционно семитического происхождения), наконец, благие демоны, которым поклоняется (а скорее, должен бы поклоняться идеальный) крестьянин; все они требуют культа, и вся жизнь оказывается культом. Пантеургизм соответствует пандемонизму и оба вместе — пантеизму. Из этой вот смеси, видимо, можно извлекать обломки самых разных воззрений, принадлежавших и к разным народам, и к разным эпохам. Связующей весь этот «обломочный конгломерат» идеей является, несомненно, высокое пантеистичское созерцание, которому придан ближневосточный практический разворот; лучше всего оно, пожалуй, выражено в следующих словах[200]: «В храмах, посвященных людьми богам, чистым должно быть даже то, что на ногах <...>, в храме же Отца, то есть в этом космосе, разве не следует сохранять чистоту даже самого внешнего и последнего — кожаного хитона, разве он не должен быть чист, когда мы в храме Отца?» Это высокое желание всецелой святости, требование ко всякой природе и ко всякому телу быть святой природой и святым телом, не имеет никаких аналогов ни в греческой философии вообще, ни ближайшим образом у Плотина, зато бесчисленное количество раз встречается у современных мыслителю иудеев, христиан, гностиков, герметиков и всех увлеченных ближневосточной духовностью в ту эпоху.

Мы собрали основные места, которые иллюстрируют, как нам кажется, личную религиозность Порфирия и его внутреннее благочестие: *О Воздержании*, II, 32, 2[201], II, 15, 3[202],

---

[200] *О воздержании*, II, 46, 1.

[201] «Как не всё следует жертвовать, так и не всем следует жертвовать, ибо жертвы разных людей доставляют богам разное удовольствие». И при этом в IV, 9, 7: «Благодаря преизбытку мудрости и братству с божественным, египтяне узнали, что **некоторые животные приятнее богам, нежели люди**, как, например, Гелиосу — сокол, вся природа которого состоит из крови и пневмы» (выделение мое).

[202] «Таким образом, недорогое любезно богам, божество более взирает на характер жертвующего, нежели на множество жертвуемого».

II, 19, 4[203], II, 45, 4[204]; прочие цитаты даю в одной сноске[205].

[203] [Говорит с осужденьем:] «Однако, есть те, кто наводит блеск на одежды и тело, но не очищает душу от зла, полагая это безразличным, словно бы богу не доставляет наибольшую радость чистота того божественного в нас, что родственно ему по природе».

[204] «Значит, чистота — как внутренняя, так и внешняя — свойственна божественному мужу, радеющему о посте как на страсти души, так и на ту пищу, которая их движет; божественному мужу, питающемуся богомудрием и уподоблением Богу, которое осуществляется посредством правых мыслей; мужу, освящаемому умной жертвой, приходящему к Богу в белых одеждах, в бесстрастии истинно чистой души, с легким телом, не отягченным ни взятыми отинуду чужими соками [тела], ни страстями души».

[205] *О воздержании*. II, 52, 4: «Сам и через себя, как мы говорим, он придет к Богу, который утвержден в его истинный внутренностях, там он получит наставление к вечной жизни, ибо туда он стремится весь: не слушать прорицателей, но стать "собеседником вечного Зевса"». II, 60, 4: «Но если юноша убежден, что богам все это не нужно, что они смотрят лишь на характер приходящего к ним, что они считают величайшей жертвой правильное понимание их и самого положения вещей, то разве не будет он воздержным и справедливым?» II, 61, 2: «Нужно, чтобы почести, воздаваемые богам, были похожи на те, которые оказываются хорошим людям, перед которыми поднимаются, чтобы предложить им возлечь [на своем месте за пиршественным столом], но чтобы они не имели никакого сходства с уплачиванием налога». II, 61, 7–8 «...неужели же мы, [философы,] боясь людей и их поношений, станем нарушать законы природы и приказы богов?! Велико же будет негодование великого божественного хора...». III, 16, 1: «...и боги, и почитающие богов мужи уважают просителей». III, 18, 5: «То же самое относится к вреду, наносимому растениям посредством огня и воды, к стрижке и доенью овец, укрощенью быков под ярмо: **Бог снисходительно прощает** тех, кто делает это для спасения и выживания» (выделение мое). III, 26, 9: «Бог не сотворил человека так, что мы не можем спастись, не причиняя вреда другому». III, 27, 1: «...таким же образом тот, кто не ограничивается непринесением вреда людям, но распространяет сферу применимости этого принципа на иных живых существ, еще более подобен Богу, если же способен распространить его и на растения, то еще более сохранит [в себе] образ (εἰκόνα) Бога». IV, 20, 16: «...зачем взывать к людям до такой степени ослепленным, что они ухаживают за собственной бедой, ненавидят, в первую очередь, самих себя и Того, Кто их сущностно породил...». IV, 13, 1: «...ибо власть их [т. е. земных властителей] не без произволения Бога».

К Марцелле. Гл. 5: «Боги не презирают нас, как Филоктета Атриды, они возникли спасителями и не забывают нас». Гл. 4: «Нужды эллинов вопиют [к небесам], и споспешествующие им боги присоединяются к их мольбам». Гл. 11: «Человеку же мудрому Бог божественную дает свободу. И очищается мудрый человек мыслью Бога, а стремящийся к правосудию Богом вдохновляем». Гл. 12: «При всех поступках, всех делах и речах Бог присутствует как надзиратель и страж. Будем считать Бога причиной всего доброго, что мы делаем. Причиной же зла будем мы сами, если изберем зло, в чем Бог не виновен. Потому, следует молить Бога о том, что достойно Бога. Будем просить у Него то, что не сможем получить ни от кого другого... Призывай Бога, чтобы Он стал тебе помощником в твоих упражнениях в том, что понадобится тебе после освобождения. Следовательно, не проси ничего из того, что судьба дает лишь затем, чтобы снова отнять. Не проси раньше времени, но только когда Бог явит тебе, что тебе естественна прямая просьба». Гл. 13: «Итак, желай и проси у Бога только того, что Он сам желает и есть... ...познан Богом мудрец, известный немногим или, если хочешь, неведомый никому». Гл. 15: «...должно слушать и высказывать о Боге суждение, как если бы Он был пред тобой». Гл. 16: «Душа мудреца, напротив, прилажена (ἁρμόζεται) к Богу, она постоянно видит Бога и всегда пребывает с Богом. Если архонта радуют находящиеся под его началом, то и Бог печалуется (κήδεται) о мудреце; и потому счастлив мудрец, ибо опекает его Бог. ...Только мудрец — священник, только он возлюблен Богом, только он умеет молиться». Гл. 17: «Сам себя делает человек нечестивым перед лицом Бога, сам навлекает на себя неудовольствие Бога: так происходит не потому, что Бог переживает что-то плохое (πάσχων κακῶς), ибо только благое творит Бог, но из-за самого человека, из-за его иного и дурного мнения о Боге». Гл. 19: «Ни слезы, ни мольбы не привлекают внимания Бога, обильные жертвы не воздают Ему чести, многие приношения не украшают Его, но прочно утвержденный [в Боге] обоженный дух (ἔνθεον φρόνημα) — вот что соединяет нас с Богом». Гл. 20: «Если же ты всегда будешь помнить, что где бы ни ходила твоя душа, где бы ни усовершала (ἀποτελῇ) энергию тела, Бог пребудет с тобой и будет наблюдателем (ἔφορος) всех волений твоих и поступков, если ты почтишь этого Зрителя, от которого ничего не ускользает, то Бог станет жить вместе с тобою. Пусть, даже когда твои уста рассуждают о каком-либо ином деле, твоя воля (γνώμης) вместе с разумом (φρόνημα) будет обращена к Богу». Гл. 24: «Никакой Бог не есть причина зла, совершенного человеком, виновен сам выбравший ум. Молитва, сопровождаемая дурными делами, нечиста, а потому не приемлется Богом; сопровождаемая же добрыми делами — чиста и доходчива. Четыре стихии особенно важны в нашем отношении к Богу: вера, истина, любовь и надежда». При этом египтяне, о которых Порфирий несколько раз говорит как о самом мудром из народов: «чтят огонь и воду,

5. Древнее благочестие, «отцы», время и вечность у Порфирия

В теснейшей связи с архаизирующей и, наоборот, превращающейся в личное благочестие семитической религиозностью, с оанитством и левым обратным временем находятся у Порфирия два учения: во-первых — о первобытном рае, которое Порфирий мог почерпнуть прежде всего у стоиков, а потом и в упоминавшейся выше литературной традиции идеализации примитивных обществ, и во-вторых — типически ближневосточное учение о «древлем благочестии». Взглянем на них поближе. В трактате *О воздержании*, IV, 2, 2–4 Порфирий, со ссылкой на Дикеарха, излагает и принимает учение о первобытном рае, разумеется, «отказавшись от чересчур уж мифологического» его понимания. Этот отказ может значить только то, что первобытный рай полагается объясняемым не волей богов, но естественным ходом вещей; этот естественный ход вещей представляет собой не что иное, как стоическую концепцию циклического возникновения и уничтожения космоса: пока мир и человек молод — все хорошо, стареют — становятся все хуже и хуже, пока, наконец, не погибнут. Понятно, что такая картина заставляет смотреть назад всякого человека, взыскующего совершенства. В этой обратной временной перспективе с необходимостью должен проступить и уже известный нам Оан. Он представляет для Порфирия древнейшее религиозное предание человечества; апостолов Порфирию заменяет сонм древних религиозных законодателей, поэтому он вдохновляется чуть ли не всеми известными ему религиями: «будем подражать святым и древним [мужам], жертвуя по преимуществу первины из созерцания данного нам богами и необходимого для сущностного (ὄντως) спасения»[206], — не видя в них внутренних

как важнейшие причины нашего спасения» (*О воздержании*, IV, 9,5). Духовное и телесное смешиваются до полной неразличимости. И еще из гл. 24: «Следует верить, что только спасение есть обращение к Богу; веруя же, нужно ревностно приняться за дело, чтобы познать истину о Нем, а познав, любить познанного, любя же, питать душу в течение всей ее жизни благими надеждами». Гл. 33: «Посланный нагим в этот мир, он [мудрец] обнажится, чтобы воззвать к Тому, Кто его послал; Бог внимает только тому, кто не нагружен поверхностным и чуждым, и заботится о тех, кто чист от тлена».

[206] *О воздержании*, II, 35, 2.

различий, редуцируя всякий факт к своей доктрине и своему внутреннему опыту. Совершенно ясно, что в рамках такого мировоззрения «величайший плод благочестья — чтить Бога согласно отцам»[207], где «отцы» — это как раз и есть всевозможные древние, желательно древнейшие, учителя. Буду удивлен, если кто-нибудь укажет мне феномен, более отвечающий известному клише «безродный космополитизм». Ибо почитание «отцов», я бы даже сказал «всех отцов», реально обозначает у Порфирия только то, что он вычитывает из всех них исключительно то, что консонирует с его собственными представлениями, не обращая на них самих ни малейшего внимания, будучи обращен только к себе, обреченный оставаться всегда наедине с собой, — и ничто, кажется, не в силах разрушить этого инфернального одиночества. Это его переживание как бы предвосхищает богатейший опыт одиночества, накопленный в последующие века сначала в монашеской (как восточной, так и западной) традиции, а затем и в мирянской традиции протестантизма.

Но это только одна сторона «святоотеческого» вопроса. Описывая религию «личного бога», вспыхнувшую в Месопотамии в конце II тысячелетия до н. э., Торквильд Якобсон замечательнейшим образом описал родительский аспект всякого личного[208] божества: «...обычное обращение к “личному богу” — “бог, создавший, или породивший меня” или “божественная мать, явившая меня на свет”. Для более четкого уяснения того, что обозначают такие термины, необходимо понять, что личный бог обитал в человеческом теле. Если же “бог покидал тело человека”, оно могло стать жертвой злых демонов болезни, “овладевающих” им. Как божественная сила, обитающая в человеке и движущая его успехом, бог естественным образом присутствовал, активно ему способствуя, и при высшем, решающем жизненном свершении, а именно рождении сына. Бездетность, отсутствие сыновей обрекали на личную неполноценность, лишали жизнь смысла[209].

---

[207] *К Марцелле*, 18.

[208] Т. е. божества как персоны, благодетельствующей своему почитателю.

[209] Комментирующий текст И. М. Дьяконов тут весьма ехидно замечает: «Более существенно, что человек, не имевший детей, лишался посмертных жертвоприношений и тем самым был обречен на голод в подземном мире».

Только личный бог и личная богиня, воплотившись в отце с матерью, зачинали дитя и давали ему жизнь»[210]. Нет ни малейших сомнений, что знаменитый «бог Авраама, Исаака и Иакова» был изначально таким именно личным родовым богом Израиля как рода, каковым и по сей день остается, судя по тому, что в синагогальном представлении о принадлежности к иудейству кровь доминирует над верой. Было бы смешно думать, что это семитическое представление никоим образом не проникло в греческую философию. В наукообразной и секулярной, так сказать, форме оно заняло почтенное место среди догматов стоицизма — философии, как я уже многократно говорил, греко-язычной, но не греческой. Итак, у стоиков интересующий нас вопрос о преемстве от отцов решался по всем правилам натурфилософии: бог-в-творении у стоиков олицетворен пневмой и логосом; последнее определение, однако, имеет, так сказать, непереходный характер: это бог, управляющий творением, но не становящийся им; пневма же именно такой бог-в-творении, который становится творением, пребывает им до мирового пожара, а потом вновь, очищаясь от вторичных тварных форм, входит в божественные формы бытия. Итак, сперма, из которой, согласно стоикам — полностью отрицавшим необходимость женского начала в деторождении и понимавших женские половые органы исключительно как питательную среду для уже готового зародыша, изначального существующего в семени[211], — возникает весь человек, есть не что иное, как пневма с примесью влаги. Таким образом, сама душа человеческая оказывается производной из семени, телесной и нуждающейся в питании: душа есть тонкое тело, поскольку она есть охладившаяся после выхода из утробы пневма, а питается она испарениями крови и воздухом и потому теснейшим образом связана с грудью и сердцем, откуда, опять же, подает голос. Таким образом, «передача душевных свойств от родителей к детям мыслилась стоиками чисто механической и в последующие времена считалась одним из доказательств *телёсности* души»[212]. Однако, поскольку пневма — это бог-в-творении, постольку речь

---

[210] Якобсен. *Сокровища тьмы*. С. 183.

[211] Это, насколько я знаю, заблуждение, общее всем древним и средневековым врачам.

[212] А. А. Столяров. *Стоя и стоицизм*. М., 1995. С. 136.

здесь идет о передаче божественного посредством деторождения. Пневма, бывшая у отца, составлявшая саму его душу, переходит к сыну в акте деторождения. Да, эта пневма уже не личный бог, но представления о телесности души, боге-в-теле, трансакции божества в деторождении, вся эта навязчивая «религиозная физиология» чрезвычайно сближают стоические положения с вавилонскими и иудейскими. В этом именно ключе мы и должны понимать рассуждение о следовании «отцам» у Порфирия, который, исходя из стоического космополитического традиционализма, пытается его вернуть к его религиозным корням, а самим этим религиозным корням предать универсализм; в результате он представляет своими «отцами» духовных наставников всего человечества. На примере этого мыслителя мы можем наблюдать чрезвычайно деликатный момент духовной жизни человечества: претворение родового и научного в культурное и религиозное.

В заключении раздела, с тем чтобы полностью исчерпать тему, скажем о времени и вечности у Порфирия. Говорить тут придется немного: в известных мне текстах Порфирий, подобно библейским авторам, предпочитает брать «вечное» в качестве прилагательного. Вполне ясно, что в этом смысле слово означает у него «неопределенно много времени», т. е. «навсегда», «во веки веков», как это и мыслилось обычно на Востоке, — такое словоупотребление для Порфирия обыкновенно. То же следует сказать и о времени: в подавляющем большинстве случае о нем говорится у Порфирия в разговорном значении. В трактате *Об изваяниях* (гл. 5) содержится пассаж, который можно прочесть как отсылку к вавилонскому предметному времени, здесь Порфирий говорит: «Обходя по кругу времена года [«оры»] космоса, Солнце есть творец времен (χρόνων) и обстоятельств, от этого он называется Гором <...>, куреты же при времени, они суть символы обстоятельств, ибо время шествует через обстоятельства». Конечно, никакой «чистой внеположности» европейского времени или «иконности» времени эллинского вообще, и особенно платоновского, здесь нет вовсе. И все-таки, будь этот пассаж лишь один, говорить было бы не о чем; центральный текст нашего собрания — это *Сентенции*, 32 (44)[213]. Чтобы понять, почему он начинается

[213] «Иное — ум и иное — умопостигаемое, иное — ощущение и иное — ощущаемое. Ум сопряжен с умопостигаемым, чувственное восприятие —

с чувственно воспринимаемым. Однако ни чувственное восприятие не воспринимает само себя, ни чувственно воспринимаемое. Поскольку же Ум существует вкупе с умопостигаемым, то умопостигаемое постигается умом и никоим образом не чувством: лишь для ума ум есть умопостигаемое. Если же постигаемое умом есть ум, то ум для себя есть умопостигаемое; будучи умом умопостигающим, а не чувственно воспринимающим, он будет умопостигаемым; тот, кто мыслит умом, а не постигает чувством, тот есть умный. Ибо он сам есть разом и мыслящий, и мыслимое цело нацело; дело с ним не обстоит так, как с трущим и подвергающимся трению. Не так, что ум отчасти мыслим, а отчасти мыслит, ибо он бесчастен и есть мыслящий весь в целом. Целое Ума не содержит в себе никакого примысла (ἐπίνοιαν) неразумия. Дело не обстоит так, что это мыслит, а то — нет, ибо в этом случае, насколько бы ум не мыслил, настолько был бы и не умен [что нелепо]. Мысля, ум [не переходит от одного к другому,] не оставляет одно, чтобы заняться другим: в этом случае, *он не мыслил бы того, что оставил*, а тем самым оказался *бы* и не [всецело] умным. Если же дело не обстоит так, что он мыслит одно после другого, значит, он мыслит всё. Он не мыслит тогда одно, теперь другое — значит, он мыслит разом всё и ныне, и присно.

Он не знает ни прошлого, ни будущего, но [пребывает всецело] в настоящем, в непротяженном вневременном свершении, содержа при себе в тождестве всё множество временнóго протяжения. Он обладает всеми вещами согласно единому, и в едином [обладает ими] вневременно и непротяженно. Если все это так, то в нем нет движения откуда-то и куда-то, но — деятельность (ἐνέργεια) в согласии с Единым и в Едином, избегающем всякого приращения, изменения и выхода [из своей потусторонности]. Если же множественность [Ума] существует согласно Единому, и действительность [Ума] есть разом и вневременно, то мы необходимо будем полагать такую сущность вечно Сущим в Едином. Это же и есть вечность, и, значит, вечность конституирует Ум (παρυπέστη ἄρα νῷ ὁ αἰών).

Есть и иной ум — не мыслящий согласно Единому, но пребывающий в переменах и движении; ум, оставляющий одно, чтобы мыслить другое; ум делящийся, исходящий из себя, конституируемый временем. Ибо именно благодаря его движению получают существование будущее и прошлое. Душа меняет умопостигаемое, переходя от одного к другому. Это, конечно, не значит, что [когда она переходит ко второму] первое выставляется [из ума] или что второе привходит [к мышлению] отъинуду; нет, дело обстоит так, что первое [исчезая по видимости для перешедшего к следующему предмету мышления] пребывает в душе в качестве прошлого, второе же, привходя по видимости отъинуду, приходит не откуда-нибудь, но из самой души, которая движется в себе от одного к другому, рассматривая по частям то, чем она в себе обладает; она

с рассуждения об Уме, нужно принять во внимание, что согласно Порфирию, «Ум есть время для существ, живущих во времени»[214]. Поскольку умопостигаемые боги суть звезды, то и Ум, вероятно, — некая обобщенная космическая разумность, локализующаяся в высшей сфере. Поскольку Ум совершенно едино-мног и в нем есть всё и всякое многое в совершенном единстве, постольку в нем есть всё и всякое время в совершенном единстве, т. е. вневременно. Вечность, как актуальная действительность всех времен разом, Порфирием никак не мыслится и, кажется, совершенно ему не нужна. Разницы между вечностью и вневременностью, Порфирий, похоже, не замечает. Нет ничего удивительного, что тут же оказывается, что «вечность есть беспредельное время». Уклонение в аристотелевский логицизм и стоический натурализм в данном вопросе выражено в неспособности мыслителя диалектически соединить покой и движение в Уме, в данном случае — временные покой и движение; это, конечно, иное, не плотиново умозрение. Итак, вневременное есть начало времени, это

напоминает родник, не текущий вовне, но [равный себе] в кругообращении того, что имеет.

Это-то [круговое] движение души и создает время, так же как пребывание Ума в себе создает вечность, ибо как Ум неотделим от вечности, поскольку образует вместе с ней единую ипостась, так и время неотделимо от души. Движущееся подражает вечности безмерностью своего движения, пребывающее же — времени умножением длительности своего присутствия. Поэтому некоторые считали, что в покое время постигается не хуже, чем в движении, и что вечность, как мы говорили, есть беспредельное время, при этом каждой из этих двух вещей [— времени и вечности —] они приписывали свойства другой. Это потому, что всегда движимое одним и тем же движением являет образ вечности постоянством своего движения, в то время как устойчиво сущее в тождестве энергии приписывается времени в силу пребывания энергии.

И наконец, временные промежутки в чувственных вещах различны: иное время у Солнца, иное — у Луны, иное — у Афродиты, у каждого — своё. А потому один год у Солнца, другие у других звезд. И есть год, объемлющий иные годы, — год, соответствующий движению Души, тому движению, подражая которому движутся звезды; так как движенье Души отличается от движения звезд, то так же и ее время отличается от времени любых звезд; ибо определение временной длительности каждой из звезд производится согласно ее пространственному движению и изменению ее [положения в пространстве]».

[214] *Историко-философские фрагменты*, 18.

вневременное — неподвижные звезды, ниже их — сферы планет, Солнца, Луны; это есть, по Порфирию, сфера Души. Движение Души, сиречь подвижных небес (для древних планеты двигались не в пространстве, но вместе с пространством), создает время — очень предметное время, заметим, совершенно неотделимое от этого движения небес. В сущности, как такового единого времени и не существует, ибо Душа представляет собой не единое тело, но конгломерат тел; следовательно, для каждого тела свое время — в этом почти все семиты (вплоть до Энштейна) удивительно единодушны, ибо не желают мыслить время отдельно от процедуры его измерения, а тем самым не выходят за границы мышления времени как срока. Но в то же время сама Душа, по Порфирию, хотя и одушевляет небеса, все же не редуцируется к ним, а потому у самой Души есть еще и свое время. Это положение несколько приближает Порфирия к его учителю, у которого Душа-Ипостась в своем для-себя-бытии, конечно, вечна, но порождает время в своем творчестве: чтобы мыслить таким образом, нужно освободить, по возможности по́лно, Душу Всего — и как Божественную Ипостась, и даже как природу, творящую в дольнем — от привязок к космическим телам, что вообще нелегко давалось древним и даже Плотину, а уж у Порфирия шло совсем туго. Если же такого отделения не происходило, всякое построение в греческой философии легко скатывалось к популярным ближневосточным формам религиозной астрономии, вавилонского, разумеется, происхождения, поползновения к чему весьма ощутимы и у нашего философа.

6. Психология, и учение Порфирия о Мудреце

Для того, чтобы проанализировать и понять в системе имеющиеся у нас психологические суждения мыслителя, нам нужно напомнить читателю стоическую психологию, вне контекста которой мысль Порфирия понять невозможно. Психология занимает у стоиков промежуточное положение между антропологией и гносеологией, потому в тот же контекст мы поставим и наше изложение.

Итак, во дни оны, когда вновь возникли новое небо и новая земля, последняя — по велению всемогущего Промысла — понесла от изначально содержавшихся в ней семенных логосов

и родила человека (состояние источников не позволяет как-то уточнить сказанное, но нужно полагать, мыслилось это так: пришло время, и пошли люди, как ягоды или грибы). С возникшим человечеством дело обстоит несколько легче: о том, чтó есть семя и душа, о том, как передается пневма от одного к другому, уже было сказано. Особо отметим, что — как справедливо замечает А. А. Столяров[215] — стоики были совершенно равнодушны к смыслообразу микрокосма. В этом нет ничего удивительного, ибо как само понятие «космос», так и теснейшим образом связанное с ним понятие «микрокосм» — совершенно не семитического происхождения, оба эти термина апеллируют к образам и языку, весьма отличному от семитских: космос (букв.: «украшение») неотделим от понимания предметности как явления, того, что видят в свете — феномена; сами же семитские слова, называющие вещность — как в аккадском, так и в древнееврейском — связаны с глаголами говорения[216] и, тем самым, подразумевают слуховую метафору (слух — музыка — стихия времени — мир-олам — табу на сакральные изображения), отсюда, кстати, и творение словом: сказал, и стало. Итак, мы помним, что душа есть охлажденная пневма, питающаяся испарениями крови и воздухом. В этой вот душе стоики находят 8 частей: ведущее начало + 7 чувств, к которым, помимо пяти внешних, относят также речевую и породительную способности. Ведущее начало (разумность как таковая) имеет 4 способности: воображения (фантазии, представления, впечатления), согласия, раздражительную (гневную) и разумную (логическую); эти способности суть ἕξεις, состояния ведущего начала. Таков ландшафт, всмотримся в детали. Что касается ощущений, то, раз сама душа — сгусток пневмы, они суть потоки пневмы. Зрение, например, описывается так: зрение — это поток пневмы, идущий из сердца к глазам, от глаз — световыми конусами (как фары автомобиля) к предмету и этот предмет ощупывающий, т. е. сгусток пневмы — душа — выкидывает протуберанец и касается им предмета. Затем, материал чувственного восприятия доставляется пневмой к ведущему началу, в котором возникает впечатление (представление, фантазия). Дальнейшая драма познания разворачивается уже внутри ведущего начала. Эта

[215] Столяров. *Стоя и стоицизм*. С. 135.

[216] См.: Дьяконов. *Архаические мифы Востока и Запада*. С. 25.

возникающая под воздействием материала ощущения фантазия является претерпеванием (πάθος) ведущего начала, отпечатком, оттиском (τύπος) предмета на нем, появляющемся с необходимостью в силу самого факта восприятия. Ощущение оказывается буквально гвоздем, как называет его Порфирий[217], прибивающим ведущее начало (для Порфирия — саму душу) к органам чувств (телу), а посредством них — и к чувственному миру в целом. Особо отметим совершенный отказ стоиков говорить о том, как качества предмета становятся материалом ощущения и как материал ощущения становится фантазией, т. е. содержанием уже разума, а не чувств. (Из принципиальной необъяснимости этих моментов в концепции стоиков родится у Порфирия учение о симпатической гармонии; не оговариваемая непосредственность этих переходов вызовет у Порфирия напряженнейшее переживание связанного с процессом чувственного восприятья колдовства.) Следует упомянуть и важнейшие из корролариев этого стоического сенсуализма: 1) Душа[218] — чистый лист, всякое мышление возникает из чувственного восприятия или не без чувственного восприятия. 2) Ощущения всегда истинны, лгут лишь суждения о них (вот в этой необходимой истинности Порфирий и усматривал не без причин нечто зловещее). Теперь, превратившись в фантазию (впечатление), чувственное восприятие подвергается аксиологическому анализу, посредством способности, называемой стоиками согласием (συγκατάθεσις), причем различают теоретическое согласие, приводящее к постижению (κατάληψις: это согласие — скорее, не оценка, но анализ первичных впечатлений), и согласие, «запускающее механизм целенаправленного стремления»[219]. Само стремление (ὁρμή) — а мы бы сказали «страсть», «страстный порыв» — понимается как движение рассуждающего рассудка (διανοίας); даже душевные влечения (πάθη) есть не что иное, как суждения. Итак, ощущение → впечатление (фантазия) → согласие → постижение: отсюда стоический критерий истины — постигающее впечатление (каталиптическая фантазия, как его нередко

---

[217] Например: *О воздержании*, I, 38, 3.

[218] Обратите внимание, что в стоических текстах душой сплошь и рядом называют «ведущее начало». Так происходит потому, что душа для стоиков всецело рациональна и в ней нет ничего иррационального вообще.

[219] Столяров. *Стоя и стоицизм*. С. 52.

называют), занимающее в стоицизме место самосознания в новоевропейской традиции. «Я мыслю, значит я существую» здесь звучит как «Я представляю, следовательно есть предмет». Бесплотный разум, мыслящий себя же бесплотного, здесь предстает как одно тело, соприкасающееся с другим телом в акте представления; на месте мышления, обнаруживающего себя как мыслящее и мыслимое, стоит представление, обнаруживающее себя как исходящее из предмета и направляющееся к предмету, ибо не будем забывать, что все эти фантазии, согласия, понимания суть не что иное, как состояние пневмы, тонкого тела, и, следовательно, сами телесны и даже сами суть тела. Далее, постигнутое откладывается в памяти, ряд подобных постигнутых впечатлений создает опыт. Из опыта посредством индукции или аналогии образуются общие понятия φαντασίαι λογικαί, ἔννοκα, πρόληψις, причем если последние естественны, смутны и образуются сами собой, то предпоследние возникают в результате обучения и воспитания в возрасте от 7 до 14 лет. Для анализа Порфирьевых текстов сказанного достаточно.

Центральный текст для нашего понимания психологии Порфирия — это *Сентенции* 23 (29):

> Как то, что душа есть на земле, — не значит, что душа вступила на землю, что верно относительно тела, но значит, что она стала возглавлять тело, которое вступило на землю, так и то, что «душа в Аиде», — значит только то, что она возглавляет эйдол, которому естественно находиться в месте и иметь темную ипостась[220].

С первых же слов мы видим, что учение Порфирия не является в строгом смысле стоическим: стоики, как мы помним, говорили о возникновении на земле и души, и тела. Порфирий, как платоник, возникновения души на земле допустить не может. Каждая единичная душа для Порфирия есть энергия Души Всего (*Сентенции*, 39) и, как энергия, не может быть оторвана от своей сущности. Однако эта Душа Всего отнюдь не есть некое отвлеченное от всякой космичности божество — в трактате *О воздержании*, II, 37, 1–2 Порфирий пишет: «Первый Бог бестелесен, неподвижен и неделим, Он не содержится ни в чем-либо, ни в Себе, Он не нуждается ни в чем извне. Не иначе дело обстоит и с душой кос-

---

[220] Здесь: «существование».

моса, имеющей три измерения и самодвижной по природе, движущей тело космоса согласно наилучшему логосу. Душа содержит тело в себе и охватывает его, поскольку бестелесна и непричастна никакой страсти-претерпеванию». Нам трудно понять, как объект, «имеющий три измерения и самодвижный», может быть бестелесным, между тем это принципиально важно — как в случае Души Всего, так и в случае всякой единичной души. Здесь нужно принять во внимание, что весь древний Ближний Восток никогда не мыслил какой-то одной души при одном теле: и в Вавилоне, и в Египте мыслилось сразу несколько существующих вне тела душ, при этом некоторые из них были как раз вполне пространственны и самодвижны. А. Оппенхейм таким образом реконструировал древневавилонскую религиозную психологию[221]: древний вавилонянин выделял 4 аспекта имманентной человеку божественности, или «личного бога»: *илу* — дарующий и олицетворяющий успех, удачу и спасение личный бог, а также его женская ипостась — *иштару*, олицетворяющая чью-либо судьбу (*шимту*), т. е. то, что вызывает человека к бытию и должно быть реализовано в его жизни от рождения до смерти (мы бы сказали: логос, божий замысел о человеке). Эта пара божественна, следующая — демонична. Это *шеду* — воплощение жизненной силы индивида, не в последнюю очередь сексуальной потенции; это латинский *genius* в сходной функции внешнего воплощения души, в ветхозаветной литературе — идол. Его женская половина *ламассу* — аналог греческого *эйдола* и египетского *ка*, душа как образ, дух, призрак. Сходным образом дело обстояло и в Египте, где различалась душа *ка* — точная копия тела, переходившая по смерти тела в статую покойного или остававшаяся в самом теле, душа *ба* — душа *птица*, взлетающая на небеса, и, наконец, душа *имя* — последнее мылилось чем-то вроде ангела хранителя, обитающего отдельно от человека и защищающего его от опасностей; отсюда и в древнем Египте, и по сей день повсюду на Переднем и Среднем Востоке употребляют благопожелания перед или после имени уважаемых лиц; отсюда, воспевая гимн, православные, «блажат» Богородицу и т. д., и т. п. На всем переднем Востоке — в точности, как и у стоиков — средоточие личности полагалось

[221] Оппенхейм. *Древняя Месопотамия*. С. 159–162.

в сердце[222]: египтяне, например, «считали, что душа — это нечто живое, что дышит через нос. Потому “сохранить жизнь” по-египетски значит “дать дыхание носу”. Сердце, по их мнению, было вместилищем ума»[223] (совсем недавно мы говорили о том, что у стоиков душа подает из груди голос). Я полагаю, что в основании Порфирьевой психологии лежит, скорее всего, все-таки вавилонская метафора: эйдол, нисходящий в Аид, — это определенно *ка* или *ламассу*; но сама душа — это, скорее, не *ба*, ибо в этом образе чересчур много субстанциальной статичности, *ба* — души благих демонов и богов, но душа человека в куда большей мере *шеду*; в порфирьевской концепции единичной души столь много семитического динамизма, что она не имеет никаких аналогов в Египте. Единичная душа — это именно порыв, она там, где ее желание, где ее внимание; этому у Порфирия посвящено солидное рассуждение в *О воздержании*, I, 39–40, где мыслитель настолько горячо и убедительно доказывает, что душа пребывает там и в том, где и на чем она концентрирует внимание, что, казалось бы, Порфирия отделяет лишь шаг от того, чтобы признать, что не тело есть причина чувственного восприятия, но определенная деятельность души, — это открыло бы ему путь Патанджали и других восточных аскетов... Итак, солидная, вменяемая, рассудительная *ба*, вкушающая награды за заслуги и наказания за провинности, мне кажется, не очень близка Порфирию, хотя в порывистой идольности *шеду* определенно не хватает того оттенка субстанциальной вечности, который мыслит в связи с душой Порфирий. И, опять же, общая картина души и ее демонического окружения у Порфирия, скорее, египетская[224]. Но, возможно, следует вовсе

---

[222] И. С. Клочков со ссылкой на текст Gudea A VII: 4; IX: 2, говорит: «Шумеры считали сердце вместилищем разума» (Клочков. *Духовная культура Вавилонии*. С. 187, прим. 289).

[223] Ю. М. Силаев. *Древний Восток*. М., 1996. С. 49. Поэтому нет ничего удивительного в том, что египетские монахи, не задумываясь, стали воспроизводить это же учение; прежде я полагал, что определяющим здесь являлось стоическое влияние, но сейчас прибегать к этой гипотезе нет нужды, ибо для такого рода утверждений в Египте существовал куда более древний, нежели стоицизм, и тем более христианство, восточный *ungrund*.

[224] Прокл пишет (*На Тим.*, I, 152, 12–28): «Что до философа Порфирия, то он полагает следующее. Жрецы аналогичны архангелам на небе,

отказаться как от стоических аналогий, так и от построений древнего Востока. Прочитаем текст до конца:

> Так что, если подземный Аид есть темное место, душа, поскольку она не отторгнута от сущего, оказывается в Аиде, будучи увлечена туда эйдолом. Ибо душа исходит из объемного тела в сопровождении духа (τὸ πνεῦμα), который получила из [небесных] сфер. Поскольку из-за своего пристрастия к телу душа обрела некий частичный логос, благодаря которому в течение жизни, в отношении к телу такого вот качества, обрела свое особое состояние, то благодаря [вышеупомянутому] пристрастию она напечатлевает свой воображаемый образ на духе и таким образом увлекается эйдолом. О душе говорится, что она в Аиде, потому что дух имеет безобразную и темную природу. Поскольку же тяжелый и влажный дух идет вплоть до подземного места, то и о самой душе говорится, что она оказывается под землей. Так говорится не потому, что ее сущность сменила место или возникла в месте, но потому что она восприняла состояние тела, которому выпало иметь место и естественно менять его. Качеством ее внутреннего расположения [к тому или иному] определяется и ее готовность воспринимать именно это вот тело. Ибо чин и пространственная

которые обращены к богам и являются их вестниками. Воинственные же аналогичны демонам, которые нисходят в тела. Со своей стороны, пастухи аналогичны тем, которые поставлены над стадами животных, и являются, как говорится в тайных учениях, душами, потерявшими человеческий разум и имеющими расположение к животным. Ведь о человеческом стаде кто-то заботится; а есть и некоторые такие, что надзирают одни за народами, другие за государствами, третьи за отдельными [людьми]. Охотники же аналогичны тем, которые охотятся за душами и заключают их в тела; ведь есть и такие, кто находит удовольствие в охоте на животных, как [по их мнению] Артемида и все множество сопутствующих ей охотящихся демонов. А земледельцы аналогичны тем, кто поставлен надзирать за урожаем. И вся эта совокупность подлунных демонов, разделенных на многие [разряды], у Платона именуется демиургической, ибо направлена на то, что существует [уже] в завершенном виде или находится в процессе становления» (цит. по: А. Ф. Лосев. *История античной эстетики. Последние века.* М., 1988. С. 63). Здесь мы имеем типически Ближневосточную картину: полития небесная как прообраз политии земной — в точности так мыслили это и египтяне, и вавилоняне; единственная разница между двумя древними парадигмами состояла в статичности египетской и хаотичности вавилонской; в нарисованном Порфирием образе ничто вроде бы не выдает напряжения и возможности конфликта между богами.

определенность тела, в которое входит душа, зависят от этого ее расположения.

Потому душа, имеющая более чистое расположение, срастается с телом, родственным нематериальному, то есть с эфирным телом, когда же выступает из крепости Логоса в сферу Фантазии, то наслаждается вместе с солнцевидным телом, если она становится женоподобной и страстно настаивает на эйдосе, то ей предстоит луновидное тело. Падение же в тело, которое душа получает соответственно своей аморфности, [восприятие] эйдоса, состоящего из испарений влаги, заканчивается для души совершенным незнанием сущего, помрачением и детством. Исходя [с небес на землю], душа обладает духом, который еще затуманен влажными испарениями; исходя, она влечется тенью и тяжестью, ибо этот [смятенный] дух естественно стремится достичь внутренности Земли, если только не влеком обратно некой иной причиной. И как земляная раковина, окружающая душу, необходимо удерживает душу на земле, так и влажный дух заставляет душу влечь за собой эйдол и окружать себя им; душа пропитывается влагой, когда старается пребывать в непрерывной связи с природой, чье дело — во влаге и под землей. Когда же душа старается отделиться от природы, [вокруг нее] возникает сухое сиянье, безоблачное и не отбрасывающее тени. Ибо именно влага, находящаяся в воздухе, образует облака, сухость же испарения производит ясность и сухость [атмосферы].

Я думаю, множественность существующих вне тела душ, которая мыслилась в Египте и Месопотамии, превратилась сначала у стоиков, а затем и у Порфирия в множественность существующих вне души тел. Эта мысль, мне кажется, должна послужить регулятивом при чтении и этого, и других непростых психологических текстов философа. Мысля все существующее телесным, а душу пневматическим телом, стоики открыли в пределах греческой философии возможность для построения сколь угодно сложных иерархий и пирамид тел, которые все суть состояния, тоносы пневмы. Все это очень похоже на детскую игрушку с нанизывающимися на стержень, постепенно уменьшающимися в диаметре колечками и увенчивающую стержень звездой или головой какого-нибудь снеговика. Так вот, поскольку у стоиков все было телом, то, поставленные одно на другое, они были скреплены лишь единством субстрата. Добавив к этим стоическим телам бестелесную душу, словно стержень к кольцам, Порфирий получает весьма устойчивую модель, а увенчав конструкцию чем-то

совершенно нематериальным, он смысловым образом завершает построение.

Что мы, таким образом, получаем в данном тексте? Сначала смоделируем картину в статике. Есть пребывающая душа: как нечто бестелесное, не локализованное в каком-либо месте, она присутствует сразу во всяком месте и, так сказать, пронизывает вселенную сверху вниз — как ось, вокруг которой осуществляется космическое вращение. Вокруг этой души в собственном смысле слова — концентрическими, нисходящими к земле кругами располагаются тела, столь разнородные, что высшие из них, будучи взяты относительно низших, сами могут называться душами и духами. В сфере звездного огня душа обретает свое высшее пневматическое тело, в сфере огня солнечного — некое солнцевидное тело, в сфере воздуха — демоническое, в подлунной, вероятно, сфере обретает влажное; таким образом она привходит в семя, а затем, в процессе созревания плода в утробе, обретает тело земное — животное или человеческое. Влага, находящаяся и над землей, и под землей, — отличная метафора, чтобы показать неустойчивость и срединнность земного положения души, спустившейся свыше, но могущей упасть, если будет двигаться в том же направлении, и ниже. Картина несравненно более сложна в динамике: есть некий эйдол, который провоцирует и соблазняет душу на каждом из этапов ее нисхождения; в конечном счете, он есть целевая причина ее падения. Что такое этот эйдол? Мы не встретим его ни на древнем Востоке, ни у стоиков. Я думаю, это Плотинова материя из трактата *О бесстрастии бестелесных*. Без Плотинова учения об онтологической иллюзии, о котором я писал в свое время в статье к III *Эннеаде* Плотина[225], понять этот эйдол невозможно. Этот эйдол, призрак — то, чего нет, но что выступает целью стремления, то, что заставляет волю ухватить себя за глотку, а не за хвост — есть некий смысловой предел зла; с другой стороны, средоточием блага и добра является сама душа, для которой лучше всего сосредоточиться на себе, чтобы прийти к чему-то большему, чем она сама. Но душа, особенно если речь идет о душе, чье сознание настолько помутилось, что она обрела уже и земляное тело, сосредотачиваться на себе не спешит,

[225] Т. Г. Сидаш. «Натурфилософия Плотина. Часть вторая», в: Плотин. *Третья Эннеада*. СПб., 2004. С. 46 и далее.

а потому странствует по Вселенной, собираясь духовно то вокруг одной, то вокруг другой ее телесной части, подбирая то ту, то эту кроху мудрости со своего же стола.

У Порфирия, к слову сказать, помимо магическо-теургического, жреческого, восточного представления о мире, широко представлено и вполне арийское, героико-аскетическое настроение: так происходит с ним всякий раз, когда он сосредотачивается на излюбленных мыслях своего учителя об умопостигаемости души и ее неуязвимости для дольнего, когда восхождение осмысляется им не как движение внутри космической иерархии, но как путь в умопостигаемое, не к каким-то богам или богу, но к себе, истинному себе. Об этом он рассуждает в трактате *О воздержании*, I, 29, 4 и I, 30, а также там, где вдохновенно говорит об уподоблении Богу — в III, 26, 13 и III, 27. (Вообще, почти везде, где речь Порфирия становится взволнованной и можно предположить душевный подъем, он почти всегда излагает мысли Плотина.)

Это сосредоточение души вокруг той или иной части, которое неправильно называть воплощением, Порфирий описывает как напечатление некоего внутреннего образа (а это может быть только мысленный образ) на пневме, т. е., по сути, речь идет о создании душой своих астральных тел. Но вот, если уж душа впадает в полнейшую бессознательность, то тут природа сама ей готовит тело: так происходит в случае земных тел. При этом, если душа начинает ослабевать и созданное ею тело выходит из-под контроля, ситуация складывается так, как это описывает Порфирий в II, 38, 2: «Души, которые не властвуют над удерживаемой ими пневмой, но оказываются в большинстве случаев ей подвластны, подвергаясь в силу этого чрезмерным волнениям и порывам, когда вспыхивают гневы и желания пневмы — так вот, эти души тоже демоны, и вот их-то можно с полным правом назвать злодейскими».

Так бы вот мы, на свой страх и риск, пояснили данный пассаж.

От этой общей картины мы перейдем к уже упоминавшемуся прежде учению о симпатической гармонии. В собственном смысле это и не отдельное учение, но ряд мест, которые такое учение предполагают. А нужно оно Порфирию для того, чтобы, с одной стороны, постулировать интенсивнейшее движение всевозможных душ-тел, духов, демонов, космических богов в их взаимовлияние, а с другой — неаффицируемую, определяющую

себя и свое поведение из себя душу. Все аффицируемое Порфирий в рамках этого учения называет просто телом. В трактате *О воздержании*, I, 43, 1 Порфирий пишет, что «между телом и силами души существует соответствие, подобное настроенности музыкального инструмента». Разумеется, образ двух точнейших часов был бы Порфирию совершенно чужд. Речь идет, скорее, не о двух совершенно не связанных друг с другом субстанциях, но о двух субстанциях, связанных друг с другом непосредственно, симпатически или магически. Порфирий говорит: «Там, где есть нечистота плоти, присутствует также соответствующая и дружественная этой нечистоте [духовная] сила, благодаря подобию и родственности одного другому» (*Там же*, II, 46, 2). Эти вот подобие и родственность — пустые слова, призванные скрыть то, что можно было бы назвать сферой магической действительности, т. е. сферой, где чувственный предмет есть сразу же и духовная сила, и наоборот. Вот, например, в *О воздержании*, III, 3, 7 философ пишет: «Один из наших друзей (ἑταῖρος) рассказывал, что ему случилось иметь в слугах мальчика, понимавшего все крики птиц — это почти всегда были оракулы, предсказывавшие грядущее. Он лишился этого понимания, поскольку его мать, боясь, как бы его не преподнесли в дар царю, помочилась ему в уши, когда он спал». Чудесная способность оказывается прямо связана с обычными ушами и чуть ниже: «Все люди, были бы способны понимать всех животных, если бы нам прочистила уши змея». Это магический мир, теорию которого разрабатывали в процессе иконоборческих споров иконопочитатели: ведь речь шла не только о пользе назидательных картинок, но о присутствии или отсутствии таких предметов, которые суть сразу же и предметы из камня, краски и дерева, и реальности духовные, что полностью отвергал Ветхий Завет. Речь шла о том, что вещественный образ есть именно этот образ (например, Николая Угодника) не в силу акциденций восприятия, т. е. не потому, что он таковым мне или тебе кажется, нарисован с определенными атрибутами и проч., но в силу того, что этот образ объективно есть первообраз, и значит — в силу того, что первообраз реально присутствует в нем: иными словами, утверждалось, что только реальное присутствие святого в иконе делает икону этой вот иконой и иконой вообще. Порфирию было несомненно легче: еще не знавшие иудейского искуса современники Порфирия едва ли всерьез сомневались

в том, что бог воплощен во всем и может быть спровоцирован к общению посредством определенных предметов. Отсюда, например, обоснование теургических практик (*О воздержании*, II, 48, 1): «То, что природа родственного тела притягивает душу, стало им [египтянам] известно благодаря опыту из многого. В самом деле, те, кто хочет овладеть душами животных, способных к прорицанию, поглощают главнейшие органы этих животных: например, сердце ворона, крота или сокола, таким образом они залучают присутствие душ этих животных, и те пророчествуют в них как бог; при этом душа животного входит в них одновременно с поглощением тела». Особо ревностные иконопочитатели, со слов их врагов, добавляли краску с икон Спасителя в причастие, считая без этого Св. Дары недействительными. Пусть это явный, осуждаемый самими иконопочитателями перебор, но логика абсолютно та же.

Внутри этой парадигмы логические акценты совершенно переставляются: душа как-то незаметно лишается своего деятельного характера, а тело из послушного инструмента превращается в то, что провоцируют пассивную душу к тем или иным действиям. Вслушаемся, например, в следующие слова (*О воздержании*, III, 8, 9): «Если же душа только сопереживает телу и пользуется им как инструментом, то, возможно, посредством тела, организованного иначе, чем наше, она выполняет многие действия, для нас невозможные, и сопереживает в связи с ним многие состояния [для нас в этом теле недоступные], не имея возможности, однако, выступить за пределы своей природы». Здесь все перевернуто: тело, хотя и называется инструментом, есть причина тех или иных действий души, душа «сопереживает», «не имеет возможности выступить», — ни одного настоящего, деятельного глагола. То же самое и в следующем, например, пассаже (I, 43, 1): «Если бы опасность состояла только в загрязнении, то, вероятно, можно было бы быть беспечным, пренебрегая ею, но все наше чувственное тело несет истечения материальных демонов <...>». Здесь чисто азиатская концепция зла как истечения (вспомним о козле отпущения), в данном случае — демонического истечения, локализована в теле: тело в самом прямом смысле этого слова оказывается на месте вавилонско-иудейского козла отпущения, однако в пустыню его не отпускают, да и не закалывают, а держат при себе, моря голодом. Нет ничего удивительного в том, что он

при этом весьма активен: брыкается и бодается, скажем. Такая же взаимосвязь между различного рода душами-телами, видится нам и в следующем высказывании (III, 19, 1): «Тот, кто запрещает нам **употреблять в пищу говядину, расточать пневму** и растлевать жизнь, чтобы усладить насыщение и украсить трапезу, — что необходимое для нашего спасения, что прекрасное для нашей добродетели отнимает у нашей жизни?» Употребляющий в пищу говядину расточает пневму, потому что, вкушая нечистое, питая земляное тело, он ослабляет тело пневматическое; соответственно, ослабляя тело земляное, он усиливает свое начало духовное (о чем Порфирий пишет в III, 23, 16), которое, опять же, может представляться пневматическим телом. Здесь уже не связь двух разных субстанций, но разные состояния одной, словно бы речь шла о сообщающихся сосудах; это представление опирается, опять же, с одной стороны, на стоическое учение о пневме-огне, лежащей в основании всех вещей, а с другой — на азиатский магический и теургический опыт.

Итак, учение о симпатической гармонии у Порфирия является психологическим обоснованием любой теургии вообще.

Наконец, завершим мы свои «восточные» штудии рассмотрением порфирьевского учения о мудреце. Нет никакого сомнения в преемственности этого образа от стоиков. Мудрец Порфирия, подобно стоическому, бесстрастен[226] и наделен могучим самообладанием[227], мужественно принимает предначертанное[228], аполитичен и озабочен по преимуществу собой, о чем мы уже говорили; он находится под покровительством богов и наделен даром наставничества; это «старец», как сказали бы на Востоке, способный указать человеку «путь». Правда, стоический мудрец живет при этом в согласии с космосом, а воля космоса равна воле бога; для Порфирия это, конечно не так, но в остальном я не вижу никаких серьезных различий. Вообще, нужно сказать, что концепция «пути» и наставления в нем настолько роднит и стоиков, и Порфирия с мудрецами Востока, что на фоне этого монументального совпадения различия этих философов друг с другом кажутся незначительными. В самом деле, у стоиков, как и у всех на Востоке,

---

[226] *К Марцелле,* 9 и 31.

[227] Например, *К Марцелле,* 26.

[228] *Там же,* 5, 7, 30.

основной целью философии понималось «искусство жизни»: преуспеяние в добродетели, богоугодное поведение и прочее, а все остальное понималось исключительно как средство к этому. Мудрость — практическое знание и предвидение — более всего ценились и в стоической среде, и в среде тогдашнего иудаизма, ваявшего приблизительно в то же время свою «литературу премудрости». Едва ли можно назвать такую «мудрость» задачей-максимум эллинской философии в классический период. Свободные олимпийские боги, свободные «мужи афинские» выдерживали себя в соответствующей форме — как относительно животного в себе (палестра у афинян, а у спартанцев, кроме нее, и сисситии считались лучшей школой, усмиряющей страсти[229]),

[229] Забавнейшую перцепцию эллинской палестры встретил я у одного из современных иудейских писателей: Ж. Валенсен. *Кошерный секс. Евреи и секс.* М., 2000: «После завоевания Палестины Александром Македонским еврейские юноши переняли нравы и обычаи греков и стали посещать гимнасии, где нагота и педерастия были в порядке вещей. Правоверные евреи с болью смотрели, как молодежь приобретает новые привычки, столь далекие от иудаизма» (с. 94). Вот уж поистине, с больной головы на здоровую: а как же распространенная еще в период разделения царств мужская проституция при святилищах Яхве, которую признает и сам автор на с. 96? Гомосексуализм у эллинов назывался «персидской любовью» и получил распространение никак не раньше Греко-персидских войн, т. е. должен быть лет на 200–300 младше иудейского. Это далеко не единственный пример откровенной клеветы на греко-римский мир в этой книге — например, на с. 30 Валенсен пишет: «Римляне, чтобы подорвать их [иудеев] нравственность, издали указ о том, что мужья обязаны иметь сношения с женами во время менструаций». Не было, у римлян, наверное, в I в. н. э. других забот, как только о нравственности иудеев! На самом деле озабоченный упадком рождаемости Август издал не только этот, но целый пакет законов, с тем, чтобы поправить положение; конкретно этот законодательный акт основывался на традиционном римском представлении о том, что время регул — наилучшее для зачатия (см.: Д. Гуревич, М.-Т. Рапсат-Шарлье. *Повседневная жизнь женщины в Древнем Риме.* М., 2006. С. 82). В свете того, что мы говорили об антиэллинской полемике в первой части нашей работы, рассуждения Валенсена более чем понятны. Но нас здесь интересует не сами эти суждения: чрезвычайно интересна перцепция иудейством гимнасия и наготы. Если иудейские юноши, обнажившись, действовали по поговорке: заставь дурака Богу молиться, он себе лоб разобьет, то это их недомыслие, несомненно имело глубокие основания в культуре. Здесь нужно всерьез говорить о культуре сокрытости, прикровенности

так и относительно божественного, где форма созерцания была, пожалуй, единственной уважаемой философами формой богообщения, ибо в созерцании свободный соотносится со Свободным. У Порфирия этот момент созерцания, позаимствованный у Плотина, тоже присутствует, но он для него совершенно неестествен. Созерцание пронизывает всю философию Плотина, ибо всякое творчество, согласно Плотину, есть созерцание. У Порфирия созерцание замкнуто строго в богословской сфере и, уж конечно, не является творчеством[230]. Сами тексты Плотина полны

у иудеев и вообще на Востоке, и культуре непотаенности, наготы на Западе, а не баловаться дешевым резонерством. Если мы, например, читаем, что «нагота приравнивалась ими [древними иудеями] к половому акту; предстать в чем мать родила перед близкими родственниками было равносильно инцесту» (с. 117), что они настолько стыдились своего обрезания, что «еврейские атлеты, участвующие в олимпийских играх <...> носили фальшивую крайнюю плоть — словно маленький паричок» (с. 132), если сам автор, получивший европейское образование, не воспринимает нудистские пляжи иначе, как в перспективе соития (с. 117), — то мы, разумеется, должны предполагать в евреях (и отнюдь не только в них) не излишний ригоризм или стыдливость, а сознание, находящееся в состоянии крайнего диссонанса с эллинским и европейским.

[230] Здесь же нужно сказать и о совершенно разных психологических представленьях учителя и ученика: «Мы были умными сущностями», — говорит Порфирий (*О воздержании*, I, 30, 6–7). *Это, безусловно, слова* Плотина; но что вкладывают тот и другой в это понятие? В отличии от Плотина. Порфирий совершено не признает трех платоновских начал в человеке, поэтому различия начинаются уже на уровне антропологии. Если у Плотина человек есть реализация страдательного, яростного и умного начала, причем и сам человек и его душа, то у Порфирия таких начал два: собственно ум — и здесь не стоит обольщаться: он полностью равен у Порфирия рассудку, т. е. νοῦς, λόγος и λόγισμός у него в психологическом контексте всегда синонимы — и то, что философ называет то τὸ ἄλογον, то τὸ παθητικόν, то «пневмой, то «охэмой», т.е средством передвиженья и выраженья. Из этих вот двух начал — разумного и неразумного — состоит у Порфирия, повторюсь, и человек и душа. Вот из этого-то казалось бы незначительного различья вытекает принципиально разное пониманье человека его души и ее судьбы у этих по видимости близких мыслителей. «Я» у Порфирия — это рассудок, у Плотина — высшая часть души, имеющая такой же тройственный состав, как и сам человек, при этом «я» у Порфирия страдательно, у Плотина — бесстрастно. Соответственно, у Порфирия бессмертен рассудок, у Плотина — всё живое, что жило в человеке; у Порфирия нет метемпсихоза в животных

замечательнейшими описаниями, свидетельствующими о способности этого человека быстрее видеть, чем анализировать. Мысль Порфирия этого лишена, речь его весьма часто экспрессивна, но совершенно лишена монументальных образов, какие мы встречаем порой у его учителя. С мудрецом же в библейском смысле у Порфирия есть, как минимум, два родовых сходства: во-первых, иудейский мудрец — это судья, различающий добро и зло (например, *3 Цар.* 3, 9; ср.: Порфирий. *О Воздержании*, I, 8, 1–2); во-вторых, мудр тот, кто исполняет закон Бога (Втор. 4, 5–6; ср.: *О воздержании*, I, 28, 3). Понятно, что совпадение в столь фундаментальных положениях приводит к схожести во многих следствиях из них и, в конечном счете, к единому тону, настроению, эстетике умозрения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из всего сказанного выше — а прошли мы немалый путь, поставив в связь с Востоком представления философа о человеке и его душе, обществе, времени, истории, мире как одушевленном и изменяющемся целом, — дерзнем изложить некоторые промежуточные выводы, которые предварят третью часть нашей работы, посвященную собственно мыслителю и связям его умозрения с эллинской философской традицией.

Резюмируя значительнейшее на русском языке исследование о Порфирии, А. Ф. Лосев чрезвычайно ясно и выразительно

и вообще мало говорится о метемпсихозе, а душа мудреца его может избегнуть, у Плотина же есть и метемпсихоз в животных, и много рассуждений о нем, иногда и с радостью от созерцаемого, ибо души, подобно идущему в бой войску, входят в единичные тела, взирая на своего Императора, повинуясь ему и блаженствуя в битве и в самой смерти. Вполне ясно, что будущая эпоха сполна востребует именно Порфириеву антропологию, а равно и демонологию, теснейшим образом связанную с антропологией. У самого Порфирия мы встречаем учение о некоем главе демонов, в *Философии из Оракулов* он отводит эту роль Серапису-Плутону на пару с Гекатой; материальные духи, упоминаемые Порифрием, например, в *О воздержании*, II, 46, 2 затем будут встречаться и у Григория Назианзина, и у Мефодия Олимпского.

характеризует мыслителя: «Наставительная сущность “Письма [к Марцелле]” тоже производит, скорее, впечатление какой-то безвыходности и бессилья выйти из жизненного тупика. Эта его больная и бедная жена с семью детьми, эта его проповедь воздержания от брачных отношений, эти его постоянные и настойчивые ссылки на умозрение — все это производит на нас какое-то, мы бы сказали, слабое, трогательное, но прежде всего беспомощное впечатление. ...К этому приводит, собственно говоря, изучение и всех других произведений Порфирия, небывало разнообразных по тематике, не очень решительно базирующихся на трииностасной диалектике Плотина и мечущихся от философского умозрения к магической демонологии и обратно. ...Эта трагическая эстетика Порфирия была у него, конечно, результатом переживания всемирно-исторических катастроф его времени. ...Весь этот мрачный и величественный результат философской эстетики Порфирия явно взывал к новым формам неоплатонизма...»[231].

Вот этот взгляд на Порфирия — как на представителя уходящей эпохи — кажется мне в корне неправильным. Неправильным от первого до последнего слова: «наставительная сущность» — обычный тон для малоазийской литературы премудрости; проповедь воздержания — общее место, но как раз не в сходящей на нет античной философии, а в современных Порфирию ближневосточных харизматических движениях. Ссылки на умозрение, эпизодически встречающиеся у Порфирия — в основном в связи с воспоминаниями об учителе и его учении, — на фоне его собственной концепции теургии имеют столь малый вес, что должны, мне кажется, пониматься как приправа к основному блюду. Кроме того, они настолько задорны, что ни о какой беспомощности в связи с ними не может быть и речи. «Бедная, больная жена», добровольно взятая, так сказать, на воспитание, исключительно хорошо оттеняет величие этого сильного, отлично понимающего, что он делает, восточного человека. Разнообразие сочинений Порфирия — нагляднейшее свидетельство его универсализма, способности действовать по принципу «я возьму свое там, где я увижу свое»; этот универсализм, а равно и, прямо скажем, некоторая экзистенциально окрашенная хаотичность его сочинений,

[231] Лосев. *История античной эстетики. Последние века.* Кн. 1. С. 118–119.

отнюдь не предполагают никаких «метаний», но свидетельствуют об интуитивном нащупывании и самим философом, и его читателями новых, неэллинских оснований философствования. С величайшим дерзновением мыслитель погружает отвлеченные нравственные максимы в историю и религию, превращая их в теургические, ритуальные императивы. Он смотрит на эллинское и на всякое другое наследие как на доставшуюся ему по праву добычу[232]. Никаких всемирно-исторических катастроф его мир — мир нарождающихся «святых обществ» — не претерпевает: я совершенно не вижу у Порфирия сознания причастности к Империи, Риму или Элладе; об эллинах он прямо говорит, как о «народе, наиболее родственном нам»[233]. Но кому «нам»? Очевидно, не римлянам, да и сирийцам вряд ли. В Порфирии в самом деле чувствуется будущее, но это будущее — не эллинское и потому, даже если и философское, то не относящееся к собственно эллинской философии. Одним словом, я думаю, что Порфирия нужно понимать как одного из «отцов» нарождающейся ближневосточной цивилизации, уже расцветшей в III в. н. э. в Персии и имевшей в ближайшее же время захлестнуть Средиземноморье, превращая немногочисленных оставшихся римлян сначала в ромеев, а затем в румын и ромалов. Само собой ясно, что собственно эллинское прошлое, которым жил еще Плутарх Херонейский, оказалось совершенно ненужным ни Порфирию, ни более поздним философствовавшим от имени Платона азиатам. Именно начиная с Порфирия мы перестаем иметь возможность не обращать внимание на явление «псевдоморфоза», т. е. существования новых смыслов в мысленных формах, унаследованных от ставших чуждыми учителей: это явление богато представлено также и в византийском христианстве — во многом параллельном философски оформленному семитическому язычеству, которое по недоразумению называют иногда неоплатонизмом.

Поскольку, повторюсь еще раз, данное исследование представляет собой первую часть нашего труда о Порфирии, то здесь мы можем лишь окинуть единым взглядом пройденный нами путь. Итак, всю первую часть мы посвятили описанию и выявлению основных черт того противостояния эллинов и варваров,

---

[232] Несколько утрирую, чтобы подчеркнуть принцип.

[233] *О воздержании*, IV, 2, 1.

которое было системообразующим для формирования европейской ментальности, в рамках которой существует и эта работа, и ее автор. Не без скорби вынуждены мы были говорить об антагонизме эллинов и персов, ибо последним европейский мир обязан не только существенными чертами монотеистической и мессианской идей — воспринятых европейцами через христианство, само, в свою очередь, бывшее сплавом послепленного, претерпевшего персидское влияние иудаизма и религии эллинистической, т.е. религии, опять же, уже вступившей во взаимодействие с месопотамским и персидским миром[234] — но, что весьма и весьма показательно, как первым памятником Платону[235], так и заступничеством за последних его диадохов[236]. Мы подчеркнули также огромное различие, существовавшее между эллинами и македонцами, подготовив тем самым почву для ревизии термина «эллинизм», и показали, что собственно для эллинов участие в македонской экспансии в Азию означало не что иное как варваризацию. Затем мы перешли к обозрению тех форм идеологической борьбы, которые были распространены на семитическом Востоке (чтобы в перспективе увидеть как эта вавилонско-иудейско-финикийская идеология станет потом официальной

[234] О религии македонско-эллинской элиты на Востоке, деяньях великого Тимофея Элевсинского и вообще о религии эллинизма как предшественнице христианства мы будем говорить во второй части работы.

[235] Его воздвиг в Академии сразу по смерти великого мыслителя некий перс Митридат, посвятив музам. См.: А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. *Платон. Аристотель.* М., 2000. С. 154.

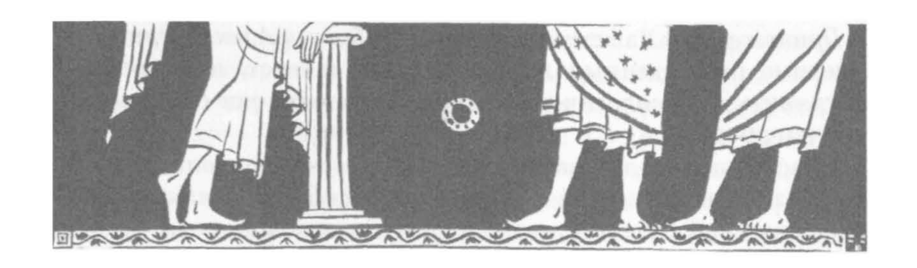
[236] Напомню, что пункт о возможности для неоплатоников преподавать философию на территории Византии, не подвергаясь уголовным преследованьям (которым они подвергались после закрытия в 529 г. Академии), был одним из условий Хосрова при заключения мира 532 г. между персидской монархией, давшей приют Дамаскию и его ученикам, и незадачливым Юстинианом, жестокости и интеллектуальным амбициям которого мы обязаны как бессмысленными юридическими забавами вроде сборника латинских законов в греко- и арамеоязычной империи или осуждением умерших в мире с церковью богословов, так и бедами пострашнее, вроде кровавых расправ с несторианами, ставших в недалеком будущем одной из решающих причин триумфального шествия ислама по всему Востоку. О возвращении неоплатонической школы в Византию см., например: Ю. В. Шичалин. *История платонизма.* М., 2001. С. 309.

идеологией Византии), и показали совершенно иной Римский путь (чтобы в перспективе увидеть контекст в котором суждено будет родиться новоевропейскому, «готическому» сознанью). Эта картина интеллектуальных движений и культурных настроений задала нам ту систему координат, пользуясь которыми мы стали определять место Порфирия в интеллектуальной истории Цивилизации, посвятив данную часть нашей работы характеристике этого мыслителя по одной из осей. Здесь мы начали с простейших форм самопрезентации, с «мы» и «они» у Порфирия и сразу наткнулись не просто на восточное влиянье, но на азиатскую целину, не возделанную мистериями Деметры и духом афинской политии. С первых же шагов мы начали констатировать внешний для мыслителя характер эллинской образованности. Взяв эти «мы» и «они» как принципы, как дух и природу, мы нашли, опять же, не-эллинское отношение их друг к другу. Свойственное Порфирию отчуждение от природы и ее демонизация обратили наш взгляд и на сопутствующие духовные феномены, в первую очередь на семитическое представление о ритуальной чистоте, фактически без купюр воспроизводимое Порфирием в своей философии. Это привело нас к возможности взойти к пониманию тех предельно общих моделей, которые формируют более частные моменты мировоззренья. В этой связи мы говорили о вавилонском времени, оанитстве, мире-«оламе» и других реалиях, связанных со способами представлять мир и его историю. Затем мы обратили внимание на то, как Порфирий средствами эллинской философской традиции пытается реформировать эллинскую религию (в приватном масштабе, разумеется); мы показали, как в имена и образы эллинских богов под видом рационального их истолкования вчитывается содержание семитской религии, причем в одной из самых архаичных вариаций. Здесь мы показывали, как личные формы позднейшей религиозности перетекают у Порфирия в магические и наоборот: интеллектуальные боги неотличимы от астральных, божественное как умопостигаемое неотделимо от божественного-в-вещах, учителя и наставники сливаются с «отцами», носившими бога в своем теле, и вообще все эллинское становится не только неотделимым и неотличимым от семитического, но и понятым благодаря ему и через него. Это была, так сказать, демонстрация оанистства в работе, и здесь мы показали, что порфириевы представления

о времени и вечности связаны именно с восточной, а не с греческой традицией. В заключении мы говорили о психологии мыслителя и опять наблюдали неразрывную связь его представлений о душе со стоическими и, шире, ближневосточными. Таким образом, оказалось, что буквально все касающееся «философии духа» у нашего мыслителя либо прямо не-эллинского происхождения, либо, хотя и могло быть почерпнуто из эллинской философии, в действительности находится в теснейшей связи с Азией.

В следующей части нашей работы, характеризуя мысль Малха по «оси эллинства», нам предстоит помимо анализа логической теологии, говорить также и об эллинской религии с ее содержательной стороны, предстоит увидеть, как отвлеченнейшая из наук связана с конкретнейшим и древнейшим из знаний.





МЫСЛЬ ПОРФИРИЯ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ ЭЛЛИНОВ

ТАРАС СИДАШ

Статья ко 2-му изданию.



ВВЕДЕНИЕ. ЧТО ЕСТЬ ЛОГОСНОСТЬ ЭЛЛИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Желая закончить в настоящей статье дело, начатое около десяти лет назад (ибо вышедший в 2011 г. в издательстве СПБГУ том моих переводов пролежал «под сукном» два года), я не могу не улыбнуться одушевлению, пронизывающему статью к нему. Это был подъем, вызванный открытием для меня дотоле неизведанной и много объясняющей антитезы, конститутивной для истории Средиземноморья рубежа эр. С тех пор я неоднократно писал об идеологической войне Востока с Элладой, в том числе и в приложении к истории христианства, а потому этот момент в настоящей работе рассматривать мы не будем, хотя и включили

в *Приложения* к нашему тому также и *Деяния Александрийцев* — впервые переведенный на русский язык текст, позволяющий взглянуть на идеологические войны древности еще более объемно, чем прежде.

Настоящее исследование призвано помочь читателю научиться различать эллинский и азиатский способ умозрения в той метафизической тьме, где, как говорится, все кошки серы (т. е. кажутся серыми, не будучи таковыми). Ибо совершенно очевидно, что люди, имеющие разный опыт жизни, называющие с раннего детства душой, миром и божеством разные вещи, — и позднее не могут иметь одного и того же умозрения о вещах, которые они называют одними и теми же именами: Единое, Ум, Промысел и т. д. Значит, нам нужно отыскать и сформулировать соответствия между определенными теологическими определениями и культурными вехами, которые мы во многом описали в первой статье. Нам нужно вычленить два стиля богословия в рамках платонического учения: два стиля, транзитивно проходящие через все те рассудочные споры о понятиях и конструктах, которые нынешние ученые в большинстве как раз и считают собственно философией, и которые — будучи взяты в отрыве от своих национально-религиозных корней — имеют значение, не большее журнальных шарад и кроссвордов.

Итак, когда мы подходим к вопросу о логосности эллинской философии, то встречаемся с чем-то бóльшим судьбы и почвы. Ибо, не говоря уже о том, что за всю историю человечества до философии возвысились всего четыре народа[1], даже среди них логосной была только философия эллинов. Так что, говоря о логосности эллинской философии, мы говорим, с одной стороны, о чем-то великом и исключительном в масштабе человечества, с другой же — поскольку эллинство есть наше прошлое — о чем-то для нас чрезвычайно простом, требующем скорее детской внимательности взгляда, нежели аналитической мощи вымуштрованного рассудка. Постараюсь, обратившись ко временам, когда логосность впервые властно заявила о себе в истории Европы, создать набросок, позволяющий ей явить себя также и нам.

У первого же философа, от которого до нас дошел первый, опять же, философский текст, т. е. у Анаксимандра, мы находим

[1] Имею в виду эллинов, индийцев, китайцев и германцев.

апофатическое определение Первоначала — Беспредельное — в сочетаниисвкорененнымвНемзаконемировойсправедливости: знаменитый первотекст эллинской философии — «изречение Анаксимандра» — сообщает нам и о том, и о другом[2]. Таким образом, Запредельное (а «апейрон» — это, разумеется, синоним того, что Плотин любил называть «эпекэйна» — то, что по ту строну) является причиной возникновения конечных вещей и их взаимовоздаяния друг другу за заимообразный, по существу несправедливый, *modus existendi.* Таким образом, первым же изречением эллинской философии задаются две проблемы, вокруг которых и будет существовать эллинское мышление ближайшую тысячу лет: как может неизреченное и никоим образом не определиваемое в себе полагать законы и пределы вещам конечным; и каким образом человек, постигнувший, что несправедливость коренится в самом способе существования конечной вещи, может избежать ее, достигнуть праведности, несмотря на необходимость и пронизанность его существования злом. Два эти вопроса, несмотря на разнородность, теснейшим образом увязаны друг с другом, ибо как Запредельное может полагать пределы,

[2] Разумеется, истолковать это «беспредельное» как материальную причину чувственного мира мог только известный своей «объективностью» Аристотель, а повторять за ним — поверхностные эпигоны, наподобие многоученого Симпликия. Разумеется, ни один из досократиков не называл «началом» «материальную причину», никто из них не говорил: «всё из того-то»; болезненное представление о началах досократиков как материале могло появиться только в гораздо более позднее время и есть от начала до конца сверхдолжная заслуга Стагирита.
Само изречение читается: ...ἀρχὴνὴ εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ὴ ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ χρεών; διδόναι γάρ αὐτα δίκηνκαὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τῆν τοῦ χρονοῦ τάξιν. Я бы перевел так: «...началом сущих [Анаксимандр] провозгласил Беспредельное...; что же до [конечных] сущностей, то они, гнетомые нуждой, гибнут в те же [бездны], из каких возникают; ибо ради [сохранения] воинского строя времени воздают они друг другу правёжем за неправду». Впрочем, переводов этой фразы много, и каждый из них правомерно подчеркивает что-то свое. Вот, например, перевод А. В. Лебедева (*Фрагменты ранних греческих философов.* М., 1989. С. 127): «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени». Метафоры, конечно, из сферы имущественных споров, но можно перевести и так.

не оказываясь «по сю сторону», так и человек может быть праведен, не расставаясь с телом; и, наоборот, как человек достигает праведности, так и Беспредельное полагает миры. У Анаксимандра же мы находим и учение о богах-небесах[3], а потому должны предположить какой-то их аналог внутри познающего, но время, увы, оказалось тут к нам беспощадно. Слово «логос» у Анаксимандра еще не произнесено, но ландшафт, в котором оно должно появиться, уже налицо.

Итак, мы видим крайние термины, требующие опосредования: Запредельное — и имманентная чувственному миру закономерность; тотальное зло міра как данность — и блаженство совершенных существ как заданность для человека. Логос у Гераклита как раз и есть Посредник, причем универсальный — в самом что ни на есть высоком смысле. Это посредник между Беспредельным и миром конечных вещей, миром конечных вещей и человеком, человеком и Беспредельным. Ви́дение Логоса средоточием этих трех отношений (что мы впервые находим в философии Гераклита) собственно и создает то, что мы называем логосностью эллинской философии. Разберемся с каждым из этих отношений в отдельности. Проще всего это описать своего рода формулами. Первое отношение описывается так.

1. Беспредельное + Логос = Ум; отсюда: **Логос = Ум – Беспредельное; Беспредельное = Ум – Логос.**

Пояснение. Понятно, что Логос, делающий апофатическое Начало Умом, нужно называть Откровением, понимая его как отнесенное не к человеку только, но и к самому Первоначалу, т. е. как Исхождение, Проодос. Открывшееся или исшедшее Запредельное есть Ум; это, я полагаю, в комментариях не нуждается. Теперь, если мы почему-то абстрагируем Откровение или Исхождение само по себе, возьмем его вне динамического контекста, — то увидим в нем Ум и только Ум, словно бы и не было никакого Беспредельного, словно бы Ум не обращен к Нему, словно бы не одухотворен Им. (В этом смысл значка минус здесь.) И, опять же, если апофатическое Первоначало рассматривается почему-то вне Откровения и Исхождения, то оно с необходимостью оказывается нераскрывшимся Умом, непонятным понятием, по сути дела

[3] Изд. Diel., 302.

чистой фразой, наподобие «я есть я», или (спустимся с фихтеанских высот): «Сидоров это Сидоров».

2. Конечные вещи + Логос = Огонь; отсюда: **конечные вещи = Огонь – Логос; Логос = Огонь – конечные вещи.**

Пояснение. Здесь мы вынуждены еще раз повториться: если мы хотим оставаться в рамках дискурса досократиков, а не его аристотелевской интерпретации, то должны забыть форму: «всё из того-то». Мы должны сказать: всё есть огонь, а не состоит из огня. Но вот всё есть огонь — только благодаря Логосу и в Логосе. Если же рассмотреть конечные вещи сами по себе, вне Логоса, то мы увидим их как вещество; в случае Гераклита — как то, что из огня. И опять же, если рассмотреть вселенский Логос сам по себе, не обремененным конечными вещами, то он ровным счетом ничем не будет отличаться от Огня, который и есть не что иное, как существование Логоса, которое отличается от Логоса, как от сущности, только благодаря конечным вещам.

3. Поскольку мы уже знаем, что *конечные вещи + Логос = Огонь*, второе отношение требует лишь одной формулы: **Человек + Логос = космос;** отсюда: **человек = космос – Логос; Логос = космос – человек.**

Пояснение. Во-первых, ясно, что логос, взятый в связи с человеком, это отнюдь не Откровение и не Исхождение. Человек оглядывается на свой Исток логосом и благодаря логосу. Человеческая разумность, не обращенная к истоку, может быть названа многими именами, но не именем логоса. Потому позднее платоники называли бытие вещи (прежде всего, разумных существ), обусловленное стремлением к Истоку, «эпистрофэ», т. е. обращение, возвращение.

Кроме того, понятно, что человек может браться в категории конечной вещи: если так происходит, то он мыслится в вышеописанной категории конечной вещи. Однако он может браться не просто как конечная вещь, но как вещь логосная: в этом случае он будет понят как космос.

Однако в точности то же самое может быть сказано не только о человеке, но и о конечных вещах, а выше мы говорили, что конечные вещи + Логос = Огонь. *Как совместить эти суждения? Очевидно, так, что и то, и другое понятие имеют равно антропологическое и космологическое значения. А потому душа*

есть искра, т. е. Огонь, и космос есть тоже мерный Огонь, так что если мы внимательно присмотримся к этому Огню, то увидим, что позднее он будет именоваться «душой» (как бы эта «душа» ни понималась потом в каждой из школ).

В Логосе человек един с миром, а мир — с человеком: эту человекомирную, или мирочеловеческую, действительность эллины собственно и называли словом космос. (Космос есть сфера пересечения и тождества макро- и микрокосма — могли бы сказать сейчас мы). Если подойти к космосу, не видя в нем Логоса, в нем останется человек и всего лишь человек; если подойти к вселенскому логосу отвлеченно, останется только космос; при этом понятно, что эти остаточные космос и человек будут таковыми лишь по имени, по содержанию же — субъектом и объектом, слепцом и его слоном.

4. Наконец, третье отношение уже известно нам в обоих своих членах: **Беспредельное + Логос = Ум; Человек + Логос = космос.**

Пояснение. Здесь нам следует отметить лишь один момент. Мы говорим о Беспредельном как об Уме — только когда обнаруживаем себя космосом. Тот, кто не действует в своей красоте, не знает Единое как Ум. Тот же, кто говорит о Едином как об Уме, не видя себя ни в космосе ни космосом, только говорит, но ничего не мыслит. Ум и космос неразрывно связаны, и мы называем эту их связь Огнем, или Душой. Логосный человек — это человек огненный, одушевленный; в этом качестве он связан с Умом, другими словами, он есть продолжение Откровения; то же самое можно сказать и о вселенной, т. е. о таком «всё» мира, которое больше суммы вещей в нем. Но ни человек, ни вселенная не могли бы быть умны, не могли бы быть космосом, если бы космосом не был сам Ум; поэтому обращенность человека в Логосе и логосом к Уму приводит к ви́дению Умопостигаемого Космоса; или, точнее, Умопостигаемый Космос позволяет себя увидеть глазами Логоса.

Обобщим сказанное. Логос как Посредник в трех фундаментальных онтологических отношениях: Бог—мир, мир—человек, человек—Бог — специфическим образом меняет содержание всех этих понятий. Благодаря Логосу Первоначало существенно становится Умом, причем открывшимся, видимым и познаваемым

Умом, не Умом по имени только. Благодаря Логосу мир в отношении к Первоначалу выступает как Огонь — *бессмертная сотворенная душа.* В свете Логоса человек становится космосом и видит космос в Огне, и в космосе Огонь, знает себя и вселенную как Огонь и космос. Наконец, в отношении человек—Бог появляется такая веха, как Умопостигаемый Космос — равно причина всякого в*и*дения космоса и врата для возвращающегося к Истоку. Таким образом, Логос настолько меняет сами по себе безлогосные, рассудочные категории — Бог, мир, человек — и задает настолько специфическую и узнаваемую систему отношений, что логосная и безлогосная философии для умеющего видеть это отличны друг от друга по роду, как скажем астрономия и кулинария.

Разумеется, из того, что мы взялись показать логосность с опорой на основные понятия философии Гераклита, никоим образом не следует, что это какая-то единственная возможная форма логосности. У Пифагора Логос выступал как число, у Платона — как идеи, в кинической школе — как «сила Сократа». На протяжении всего эллинского периода философствования Логос выступает во многих и порой довольно причудливых формах — нельзя, скажем, не узнать в чудовищном шаровидном Едином Боге первого эллинского эксклюзивного (т. е. отрицающего иных богов) монотеиста Ксенофана все тот же Ум, однако действие Логоса в этом случае, поистине, причудливо.

Нам осталось так же кратко обрисовать практическую сторону логосной философии. Здесь с самых ранних пор конкурировали две концепции: анахоретская и общинная. Отправной точкой служило понимание того, что человеческое общество в его наличном состоянии не только не помогает человеку в возвращении в его истинное отечество, но и прямо отвращает от него, так что даже такая высокая форма жизни, как полисная, не спасительна для того, кто понимает, к чему человек призван. Соответственно, пифагорейцы и близкие им в этом платоники были убеждены в необходимости правки «системы»: спектр решений простирался от революции до создания киновийных общин, живущих обособленной жизнью, и дружбы пифагорейских «домов», составлявших разветвленную проксению. Философствование, совершенствование, спасение полагались в этих школах делом

обществ: лучше всего — государственным, но если не получается, то общинным и семейным. Ионийские философы, особенно Гераклит, практиковали анахоретство, считая философию уделом единиц. В общих чертах этому ионическому подходу следовали и в Аттике, где, однако, философия приобрела сходную с софистической публичность, так что ярчайшие индивидуалисты страны — киники — проводили свою уединенную жизнь на площадях. Мы полагаем, что в разнице этих двух путей еще раз выразилась антитеза дорического и аттического начал, ведь пифагореизм расцвел на дорической почве и поддерживался в Аттике только фил-спартиатами, к числу которых принадлежал не в последнюю очередь и Платон.

Из этих, пока самых общих, соображений мы можем уяснить, как обстоят дела в не-логосной философии, какому бы народу она ни принадлежала. В первом отношении (Бог—мир) безлогосными должны оставаться и мир, и Бог: соответственно, в Боге ничего нельзя понять, а значит, он — просто слепая сила и мощь. Безлогосен и мир, который по необходимости мыслится в категории конечной вещи и только. Эта слепая сила может смешиваться с вещью (и тогда мы говорим о пантеизме) или оставаться в жесткой инаковости (и тогда мы говорим о монотеизме), но и то, и другое суть формы безлогосного отношения. Безлогосная антитеза человек—мир лучше всего знакома нам по новоевропейским спорам о субъекте и объекте, монаде без окон и вещи в себе; поскольку на данный момент для нас эти формы безлогосного сознания составляют настоящее, позволю себе не распространяться о них. Наконец, в отношении человек—Бог безлогосный человек и слепая сила могут быть соотнесены только посредством закона и долга, так что послушание Богу будет не только высшей, но по существу и единственной добродетелью безлогосных систем, если они признают возможность хоть какого-то реального взаимодействия между человеком и Первоначалом.

Для составления предварительного понятия о логосной философии сказанного, полагаю, достаточно. Теперь нашей задачей является взглянуть на философию Порфирия с этой стороны: показать логосные ее черты на фоне безлогосных.

I. ЛОГОСНОСТЬ И ЛОГИЧНОСТЬ

Мы видели, что, появляясь в сознании, Логос делает логосными три основных понятия рассудка — Бога, мир и человека, так что легко различимы логосные и безлогосные учения об этих предметах. Но делает ли логос познание логосным? Мы должны отвечать на этот вопрос утвердительно. Классический текст, определяющий логосное познание, — *Энн.* I. 3, гл. 4 и 5[4].

---

[4] «**4.** Что же такое диалектика, которую дóлжно ему передать? Она есть опыт (ἕξις), позволяющий благодаря логосу (λόγῳ) сказать о каждом:
— есть ли оно,
— чем отличается от других,
— что имеет общего с теми, среди которых есть,
— где есть каждое,
— и, если что-то есть, то чтó оно есть,
— сколько суть сущих,
— и, опять же, сколько не-сущих, иных сущим.
Она рассуждает:
— о благе и о не-благе,
— о том, что подчинено благу, и о противоположном,
— о том, что, очевидно, вечно, и о том, что не таково,
рассуждает благодаря точному знанию, а не мнению. Она останавливает блуждания окрест чувственного, утверждает в умопостигаемом, где ее дело отвергать ложь, питая душу на "пажитях истины", по слову Платона, который и сам пользовался [диалектическим] делением для того, чтобы:
— различить эйдосы
— и [уразуметь,] что есть каждая из вещей,
— и первые роды,
— и тех, что умно сплетены из них,
до тех пор пока не проходил всё умопостигаемое; и, затем, чтобы распустить их опять, и придти к Началу, и тогда достигнуть молчания (ἡσυχίαν) — поскольку до тех пор пока [душа] Там, она в молчании, и более не многохлопотна, но, достигнув Единого, видит.
2. Диалектика оставляет так называемые логические занятия, связанные с посылками и силлогизмами, иному искусству, так же как и знание писания; однако некоторые необходимые [вехи], предшествующие [логическому] искусству, она объясняет сама, как судит она и об иных [внешних ей вещах], и об их пользе, и об излишках, и о способе познания (μεθόδου), который желает этих [вещей].
5. Но откуда начала самой этой науки [диалектики]?
Ум дает ясные начала той душе, которая способна их воспринять, и она составляет и сплетает и разделяет следствия [из этих начал], пока не приходит

Вполне понятно, что мышление, увенчивающееся молчанием, это мышление высших родов сущего: того, что имеет отношение равно и к миру, и к Богу, и к человеку; и что всякое вообще мышление стремится к этому мышлению, — любой из трактатов Плотина (кроме самых малых) показывает, как это происходит на практике. Разумеется, кому-кому, а Порфирию — прямому ученику и издателю Плотина — это было известно как никому другому. И какую гносеологию мы обретаем у него? Место диалектики у него занимает формальная логика: не потому, что он не знал ее подчиненного места в высшей системе, но по зову сердца, так сказать, по неистребимой страсти к школярскому «точному» знанию. Так что, никоим образом не отрицая диалектики в Плотиновом смысле слова, Порфирий как бы откладывает ее на потом. Сейчас мы разберем, к каким последствиям приводит откладывание разумности.

Гносеология Порфирия излагается им в двух комментариях к *Категориям* Аристотеля. Нет никаких сомнений, что тексты эти представляют собой его прямую полемику с учителем, а именно — с *Энн.* VI, 1, VI, 2 и VI, 3. Суждения Плотина об

в совершенный ум. Ибо [Платон] назвал диалектику: "чистейшее ума и разумения (φρονήσεως)". И это необходимо, чтобы честнейшая из наших способностей относилась к сущему и честнейшему: разумение — к сущему, ум — к Тому, что по ту сторону сущего.
2. Что же, разве философия не есть честнейшее? То же ли самое философия и диалектика?
Диалектика есть досточестная часть философии. Она ведь не должна мыслиться инструментом философии. Она не есть голые теории и каноны, но имеет отношение к делам-вещам (πράγματα) и обладает сущими, словно бы материей: она надлежащим способом продвигается к ним, обладая и делами-вещами, и теориями. Ложь и софизм она знает акцидентально — как творение иного, а ложное суждение — как чуждое истине в себе суждение познающее, если кто-то его развивает вопреки канону истины. Она не знает о посылках — они всего лишь буквы — но, зная истину, она знает то, что они называют посылками, и, вообще, она знает движения души, знает, что́ та утверждает и что́ отрицает, утверждает ли она то же, что и отвергает, или что-то другое, и это как в случае вещей различных, так и тождественных; те вещи, которые ей предлежат, она постигает броском (ἐπιβάλλουσα), как и чувственное восприятие, детальное же исследование (ἀκριβολογεῖσθαι) она оставляет другим [наукам], которым это мило».

Аристотеле мы сейчас пересказывать не будем, а вот мысль Порфирия воспроизвести придется.

В первую очередь, философ вполне сознательно и методично отвергает сам подход Плотина к *Категориям*, т. е. отрицает онтологическое значение этого сочинения. «Я не буду касаться вопросов о том, существуют ли роды и виды сами по себе, или это лишь умопостигаемые категории, а если сами по себе, то обладают ли они отдельным бытием или же только в чувственных предметах. Все это потребовало бы другого, весьма обширного исследования. Моя же цель — показать, как в отношении названных здесь вещей провели формальный разбор древние, и прежде всего — сторонники перипатетической школы»[5]. Этот тезис встречается у Порфирия не единожды. «Роды, виды, и различия сущих суть вещи, а не слова», поскольку же трактат посвящен элементам, из которых складываются суждения, то он «не может быть посвящен ни родам сущего, ни вещам как таковым, но, скорее, словам, обозначающим вещи»[6]. «Он положил сказать здесь не о сущих, сколько есть их родов и какие они, но о выражениях, которые первично обозначают сущих — сколько родов их...»[7]. Казалось бы, внутри этой загородки теперь можно выращивать самые экзотические плоды, однако расстаться с онтологией — задача для логики куда более сложная, чем для математики. И потому мы встречаем у Порфирия целый ряд онтологических положений, которые — будучи вплетены в ткань формально логического комментария — имеют, однако же, решающее значение для философии Порфирия как таковой.

Сначала выясняется логико-онтологический параллелизм в духе «учения о предустановленной гармонии» — две разные субстанции, но происходят в них соответствующие друг другу вещи: «Наименьшее число разделов получается при делении сущих и их обозначающих слов на четыре рода..., наибольшее же число разделов получается при делении [сущих] на десять..., так что и обозначающие их простые выражения имеют то же количество родовых делений»[8].

---

[5] *Введение к «Категориям» Аристотеля* (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 313).

[6] *Комментарий к «Категориям» Аристотеля*, 57, 4 и сл. (Т. 1. С. 346).

[7] Там же, 86, 34 и сл. (Т. 1. С. 393).

[8] Там же, 71, 19 и сл. (Т. 1. С. 368).

Затем выясняется, что это не параллелизм, но прямая взаимосвязь, что «предметом этой книги являются сущие родовые различия означающих слов, насколько они означают... [Однако,] поскольку слова подобны ангелам, возвещающим нам некие вещи, то они приобретают [родовое] отличие от вещей, которые они возвещают... Таким образом, наше исследование оказывается вовлеченным в проблематику родового различия сущих, хотя первично оно и было направлено на означающие звуки»[9].

И, наконец, выясняется, что две основные функции, в которых осуществляет себя рассудок — анализ и синтез — для уяснения того, что́ есть категории, бесполезны: ибо десять родов не возникают не только в результате индукции, но и анализа. «Ни одному из них не дается определение, потому что каждое определение [возникает] из рода, а для них нет рода, ибо они сами суть наивысшие из родов»; вместо определений приводятся «примеры и собственные свойства»[10], т. е. категории должны быть усмотрены так, что постижение первых родов (или, если угодно, категорий) есть от начала до конца дело созерцающего разума, а не оперирующего рассудка, что полностью разрушает ту гносеологическую загородку, которую желал построить для рассуждений о категориях Порфирий, и обозначает возврат к онтологическому подходу Плотина в *Энн.* VI, 1 – VI, 3.

Но об этом знаем мы: сам Порфирий об этом не столько даже не знает, сколько знать не хочет (точнее, делает всё, чтобы этого не знать). Ближайшим следствием этого желания и инспирированных им действий явилось **шизоидное сознание** (возникшее в процессе замирения Платона с Аристотелем у миротворца).

Феномен этот в полной мере явил себя лишь в 21st centure shizoid men, однако заявляет о себе он гораздо раньше и проходит красной нитью через всё философствующее христианское средневековье, а сейчас мы имеем возможность понаблюдать его в самом истоке.

Сначала нам нужно понять, что представляет собой логический атомизм. Поскольку слова это ангелы, — рассуждает Порфирий, — приходится говорить и о том, кого они ангелы, т. е.

---

[9] Там же, 58, 26 и сл. (Т. 1. С. 348).

[10] Там же, 87, 17 и сл. (Т. 1. С. 393).

говорить о первых родах, которые возвещают эти слова, заниматься онтологией. Каким же образом, определяется первейшее?

«[1.] Первое это то, что уничтожает, но не уничтожается...; если нечто уничтожает иное, но само не уничтожается им, оно есть первое благодаря уничтожению. [2.] ...если существует позднейшая вещь, то необходимо, чтобы существовала и первичная, а когда существует первичная, то позднейшей нет необходимости существовать. [Вывод:] уничтожение находится в обратном отношении к существованию: то, что уничтожает иное вместе с собой, но неуничтожимо им — первичное, а то, что вводит в бытие иное, но само им не вводится, есть необходимо позднейшее»[11]. Есть в этом способе определения онтологически первого что-то, теснейшим образом связанное с семитической ваальной божественностью — от вавилонско-финикийских времен до Корана: самое божественное = самое убийственное и суверенное (читай: неуязвимое). Но это, что называется, схолия. В практическом смысле, такое определение онтологически первого давало понятие о сущности как онтологически первом роде; все остальные роды относительно него оказывались акциденциями (= привходящим). Немедленно возникал вопрос о том, какая из сущностей наиболее существенна, т. е. вопрос о мере существенности. Решался он Порфирием так: «Почему [первые сущности] сущности более других? — Потому что из десяти [категорий] сущность одна есть подлежащее и среди подлежащих тот, кто более других будет подлежащим, более других будет сущностью; но атомарная сущность более других есть подлежащее, так что и более других есть сущность: она подлежит всем своим эйдосам и родам, которые сказываются о ней как о подлежащем, и в то же время ее акциденции существуют в ней как в подлежащем. Значит, атомарная сущность есть сущность в наиболее собственном смысле слова, сущность первично»[12]. И, соответственно: «эйдос — куда более сущность, нежели род... Потому что эйдос ближе к атомарной сущности, чем род: первая сущность это "то, что есть", а к "тому, что есть", ближе эйдос, чем род...»[13]. Итак, мера подлежащести сущности есть также и мера ее первичности и существенности.

[11] Там же, 118, 25 – 119, 4 (Т. 1. С. 444–445).

[12] Там же, 89, 28 и сл. (Т. 1. С. 397).

[13] Там же, 93, 1 и сл. (Т. 1. С. 402).

Из этих вот двух определений — первичности, понятой как способность уничтожать и не уничтожаться, и существенности, понятой как максимальная подлежащесть — следует у Порфирия полновесный логический атомизм. В нашем языке слово «атом» плотно привязано к частицам Левкиппа и Демокрита, но в греческом языке слово «атом» в женском роде (ἡ ἄτομος), т. е. когда оно берется как существительное, а не как прилагательное мужского рода (неделимый, индивидуальный), обозначает просто сущность (ἡ οὐσία). Потому в языке Порфирия атом, атомарная сущность, неделимое и индивидуальное — синонимы. Прочитаем, как об этом говорит сам философ: «Первые сущности суть атомы, потому и называются первыми, иные же — вторые сущности. Атомарная сущность называется сущностью в наиболее собственном и первичном смысле, ибо все иные либо сказываются о них как о подлежащих — я имею в виду их собственные эйдосы и роды, или существуют в них как в подлежащих — имею в виду девять других [категорий-]акциденций. Таким образом, если первые сущности не будут существовать, то не будет существовать и ничто другое»[14], — т. е. атомарные сущности суть такие, которые не существуют ни в каком подлежащем (как и сущности вообще) и не сказываются ни о каком подлежащем (как роды и виды сказываются о единичном)[15].

Теперь встает последний большой вопрос: что суть атомарные сущности? Это атомарные тела или что-то другое? И вот тут на строго онтологический вопрос дается совершенно непоследовательный «гносеологический» ответ: «Поскольку положение есть благодаря обозначающим выражениям и выражения эти первично прилагаются к вещам чувственным — ибо они суть те, с чем первым мы сталкиваемся в восприятии, — то их-то и полагал Аристотель первыми сущностями благодаря положению; поскольку же чувственные вещи суть первые мыслимые, то он утверждал, что атомарные сущности первичны по отношению к обозначающим выражениям»[16]. Хорошо, скажем мы, пусть чувственная вещь раньше всех обозначающих выражений, но «атомарная сущность» — точно такое же обозначающее выражение,

[14] Там же, 89, 13 и сл. (Т. 1. С. 396–397).

[15] Там же, 76, 26 и 89, 5 (Т. 1. С. 376 и 396).

[16] Там же, 91, 7 и сл. (Т. 1. С. 399).

как «род» или «вид»; на каком, спрашивается, основании говорится, что первичной является именно «атомарная сущность», а не чувственная вещь? Легко можно спросить: почему род и вид мыслятся находящимися только в атомарной сущности, а не в своих денотатах, аналогичных «чувственной вещи» в случае атомарной сущности? На это ответов, конечно же, нет.

«Если из восприятия отдельных существ мы приходим к пониманию общего понятия, которое мы уже не мыслим как это вот, но как таковое вот, тогда, если отдельное живое существо будет упразднено, то не будет больше и сказывающееся в общем существовать само по себе»[17]. Говоря языком схоластики, Аристотель занимает строго номиналистическую позицию. Первые сущности суть чувственные вещи, виды и роды — некие наши обобщения их. И вот тут существует вторая трудность: «из восприятия отдельных существ» можно прийти только к понятию отдельного существа, т. е. атомарной сущности; ни постижения видов, ни родов из самих восприятий никоим образом не следует, иначе мы бы чувственно воспринимали эти самые роды и виды; так что вопрос о том, как понятие того или иного вида или рода оказывается в нашем оперативном рассудке, — это вопрос, не сводимый к анализу восприятий.

Самое любопытное состоит в том, что Порфирий знает об этом изъяне Аристотелевской системы: «Аристотель обвиняет себя сам, утверждая наличие умопостигаемых сущностей, которые называются первыми сущностями в преимущественном, первичном смысле слова, что это относится и к Умопостигаемому Богу, и к Уму, и к Идеям... но он оставляет все это в стороне, провозглашая первичными сущностями атомы в чувственно воспринимаемом». Однако он снимает эти обвинения: поскольку рассматривались не сами сущие вещи, а «обозначающие выражения», «выражения, первично прилагающиеся к вещам чувственным, — ибо человек в первую очередь дает имена известному и чувственно воспринимаемому и лишь позднее вещам по природе первым, но вторым в восприятии, — то прилично и те вещи, которые именуются этими первичными выражениями (т. е. чувственные вещи и атомы) полагать первыми сущностями. **Так что по обозначающим выражениям первыми сущностями оказываются**

[17] Там же, 91, 3 и сл. (Т. 1. С. 399).

чувственные атомы, по природе же первые сущности суть умопостигаемые [существа]»[18].

Этим вот различением первого в порядке познания и первого по природе разорванность природы и познания, до сих пор существовавшая как временное затруднение — школьная апория, ничуть не более, — стала полагаться как истинная, самоочевидная для всех и легитимная для ученых, не снимающаяся ни при каких обстоятельствах реальность; и, как следствие, стали полагаться две никак не соотнесенных друг с другом системы понятий: одна — вытекающая из первого по познанию, вторая — из первого по природе. В этих двух системах понятий вполне могут обитать две разных личности. У каждой могут быть свои истины: у одной, например, истины знания, у другой — истины веры; одна может руководствоваться здравым смыслом, другая — религиозным долгом, и так далее вплоть до доктора Джекила и мистера Хайда... Шизоидная реальность европейского сознания оказалась впервые положенной в результате Порфириевой экзегезы: при попытке довольно внешнего эллинской философии мыслителя работать с ее фундаментальными составляющими, при попытке истолкования, происшедшей на заре «эпохи толкований».

Уже у следующего большого философа, считавшего себя (вслед за Порфирием) платоником — Ямвлиха, — мы находим первое по природе абсолютно апофатическое Единое, и первое по познанию Единое, о котором говорится, что оно Единое, что оно непознаваемо, и т. д. Нужно ли говорить, что это краеугольный камень, на котором покоится вся громада наукообразных «афинейских плетений» Прокла и Дамаския[19], так что недооценивать значение шизоидности в истории философии — значит не иметь к философии вкуса.

Следующий момент, на который я хотел бы обратить здесь внимание, это смешение при таком прочтении Аристотеля онтологических и гносеологических понятий, появление некой онтогносеологической смеси, в высочайшей степени свойственной европейской ментальности даже и по сей день. Действительно,

[18] Там же, 91, 24 и сл. (Т. 1. С. 399–400).

[19] Полагаю, нет нужды напоминать христианам, что наше учение исповедует Единое Троицей и Троицу Единым, не имея в этом отношении с неоплатонизмом ничего общего.

атомарная сущность — это понятие, называющее первое в нашем восприятии; и вот, на фундаменте строго субъективной вехи — «первого в восприятии» — начинает возводиться система мира, о которой, правда, постоянно говорится, что она только система высказываний, но поскольку высказывания — ангелы, т. е. соотнесены с денотатами, то все-таки и мира. Однако это так только на первых курсах, только до чтения *Метафизики* — как будто бы чтение этого опуса могло бы хоть что-то не усугубить, а поправить! Субъектная форма кладется в основание объектного сознания, и при этом объектная форма существования разумности признается единственной собственно существующей. Познаваемое может существовать без того, чтобы существовало знание о нем, может существовать и без знающего[20] — и это при том, что познаваемое есть атомарная сущность, т. е. первое по познанию, а не по природе! Тем самым познающий призывается и провоцируется стать объектом — и не только для того, чтобы знать, но и для того, чтобы быть, — причем не просто раствориться в объекте, а положить себя в основании объектного бытия, т. е. изобрести основанный на себе объект, автопортрет, либеральное государство, компьютер... Все эти кажущиеся фантастически далекими от Порфирия горизонты далеки от него главным образом в историческом, но не в смысловом поле.

Последнее, о чем нам следует здесь сказать, это место количества в онтогносеологии Порфирия. Прежде всего бросается в глаза редукция к этой категории весьма значимых для онтологии платонизма понятий: «единое и многое принадлежат к количеству»[21], — такое, конечно, даже в пропедевтических и педагогических целях не мог бы сказать ни один платоник. После таких авансов не вызывает удивления и утверждение о том, что «бóльшая часть присущего сущности присуща количеству более, чем другим родам... вообще, количество ближе к сущности, чем иные акциденции»[22]. Раз так, то и в системе наук после наук о сущности должны идти математические науки, понимаемые не как науки о сущностных числах, но как науки о количествах. В число

[20] *Комментарий к «Категориям» Аристотеля*, 120, 1 и сл. (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 446–447).

[21] Там же, 100, 12 (Т. 1. С. 413).

[22] Там же, 100, 20 и сл. (Т. 1. С. 413–414).

количеств у Порфирия попадают: линия, поверхность, тело, место, число, речь, время[23]. При этом, «не существуй места и времени как количества, не будут существовать время и место как таковые». А поскольку «“когда” и “где” налипают на количество»[24], то ни о каких умных «когда» и «где» речи не может идти в принципе.

Нет никаких сомнений в том, что такое понимание количества должно иметь какое-то соответствие в системе знаний. Мы не находим, конечно, точного соответствия видов количества семи свободным искусствам, однако трудно избавиться от ощущения, что и Боэций, у которого мы впервые встречаем понятие о квадривиуме, и Марциан Капелла, впервые живописавший эти самые семь искусств, шли по следам Порфирия. Ибо понятно, что количество как линия, поверхность и тело — это предмет геометрии; количество, включающее в себя не только тела, но и места — весьма напоминает, если добавить движение, античную астрономию (осуществлявшуюся в формате механики); количество как число — арифметика, как время — музыка: это и есть средневековый квадривиум; конечно, содержание тривиума — грамматика, логика и риторика — никоим образом не могут быть редуцированы к речи-количеству, но тем не менее некоторая аналогия и здесь налицо.

Итак, начав с заверений, что он не будет говорить о существовании или несуществовании родов и видов, а закончив гипостазированием первого по познанию и первого по природе, философ пытался мыслить аристотелевскую логику в качестве некоего вводного в платоническое учение курса, что немедленно привело к доминированию в сфере философского умозрения оперирующего рассудка, который, оказавшись в непредназначенной для него среде, тут же заболел шизоидным раздвоением. Симптомы этой болезни: логический атомизм, не снимаемое разделение двух понятийных систем, опредмечивание познающего, вовлечение его в познаваемое — были упомянуты нами выше. Эта-то двоящаяся шизоидная ментальность вполне уместно может называться логичностью, в отличие от логосности, будучи с одной стороны производной от нее, а с другой стороны — именно

[23] Там же, 105, 8 и сл. (Т. 1. С. 420–421).

[24] Там же, 142, 12 (Т. 1. С. 480).

болезненной производной. Кого же нам считать создателем логичности: Порфирия или Аристотеля?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует, прежде всего, понимать значение «органона» внутри аристотелевской философии. Во-первых, «инструмент» этот при ближайшем рассмотрении оказывается скорее набором инструментов: *Топика* и *Об истолкованиях*, скажем, имеют денотатом споры и препирательства. Понятно, что собственно к онтологии эти сочинения не относятся; иными словами, диалектический, эвристический и софистический силлогизмы (а это для Аристотеля почти синонимы) локализуются Стагиритом вне сферы сущего, т. е. в сфере сущего в возможности. Соответственно, к сфере сущего (т. е. сущего в действительности) относится лишь дедуктивное суждение, оно же — доказывающий, или научный, силлогизм, оно же — доказательство как таковое. Соответственно, вся наука есть наука исключительно об истинно сущем; и все истинно сущее не простирается далее того, что может быть положено благодаря дедуктивному силлогизму.

Из этих базовых предпосылок следовало, что либо о чувственном мире нет научного знания, либо он вечен (ибо сущее в действительности вечно), — и Стагирит, как известно, охотно с последним соглашался, — а познание о Первоначале либо протекает в форме дедуктивных, необходимых силлогизмов, либо это не слова о Первоначале (или, что то же самое, Первоначало в этом случае берется как нечто возможностное и не сущее, т. е. не как Первоначало). Соответственно, «органон» для Аристотеля был учением о существовании сущего: сущего-в-действительности — в дедуктивных силлогизмах, сущего-в-возможности — в диалектических. Можно назвать ментальность Аристотеля какой угодно (я бы назвал ее прожектерской, учитывая провал дедуктивной теологии, называемой *Метафизика*, и дедуктивного естествознания под названием *Физика*), но точно не двоящейся и не шизофренической. Так что честь открытия этой формы сознания — как сознания научного — принадлежит по праву Порфирию, как и сама идея отвлечь учение о познании от учения о сущем, оставаясь в рамках онтологии: безразлично, Платона или Аристотеля — ибо это равно невозможно в учении и того, и другого.

Итак, когда мы спрашиваем, как связан Порфирий с эллинской традицией философствования, то должны отвечать, что с ней связан не Порфирий, собственно, но один из Порфириев.

II. ДВА ПОРФИРИЯ В СФЕРЕ ТЕУРГИИ

Если в сфере логики и теории познания коллизия системных подходов воспринимается людьми, не привыкшими рассматривать мысль как единое целое, в свете конкуренции теорий, а не противостояния экзистенциалов, да и сама отвлеченность предмета создает *volens nolens* такую иллюзию, – то от начала до конца практическая и прикладная сфера теургии (или, говоря языком наших семинарий, литургики) не допускает никаких двусмысленностей в опознании того, с чем мы имеем дело. Действительно, приступая к изложению найденного об этом в сохранившихся творениях философа, мы знакомимся с ним, во-первых, как с практикующим теургом (посвященным, по-видимому, в Египте) и, во-вторых, как с глубоко сомневающемся натуралистом, какие встречались среди ученых аббатов в Новой Европе восемнадцатого столетия.

Сначала познакомимся с сомневающимся интеллектуалом: таким философ предстает нам в *Письме к Анебону*. Сомнения ученого мужа имеют двоякий характер: во-первых, объективные недоумения, объяснение которых Порфирий не только допускает, но и ожидает услышать от более опытного священника: во-вторых, не недоумения, но сомнения, ставящие под вопрос самые основы любой религии, т. е. факты культового богообщения; и, наконец, критика религии с философской точки зрения.

К первой группе относятся все вопросы на различение и опознание: различаются боги, даймоны и души телами или чем-то другим (*фр.* 2); если боги находятся в разных местах и разных стихиях, то что объединяет их как богов (*фр.* 3); если боги, в отличие от даймонов, бестелесны, то почему звезды суть боги; что роднит телесных и бестелесных богов и чем отличаются те и другие от даймонов (*фр.* 5, 7, 8); чем отличается даймон от героя и от

души (*фр.* 9); каковы признаки присутствия разных видов божественных существ (*фр.* 10).

Ко второй группе относятся сомнения, касающиеся реальности богообщения в актах пророчества-гадания-предвидения и факта участия личного даймона в личной жизни человека: не унижает ли богов участие в человеческих гаданиях (*фр.* 15, 16); если боги страстны, то чем они отличаются от даймонов, а если бесстрастны, то как возможны молитвы и прочее (*фр.* 4); как теург может принуждать богов к чему бы то ни было (*фр.* 26, 27); возможно, душа пророчествует сама — без участия богов и даймонов (*фр.* 17–20); возможно, причинами пророчества являются страсть, болезненное исступление и колдовство (*фр.* 21, 22); противостоит ли личный даймон звездным богам; каково его отношение к человеку (*фр.* 33–36); можно ли говорить о покровительстве многих даймонов одному человеку, так что разные даймоны покровительствуют разным частям тела и разным психофизическим функциям (фр. 37–39).

В Порфириевой критике религии с философской точки зрения сразу же угадывается верный ученик Плотина: это видно, между прочим, и по издевательскому тону в группе вопросов, связанных с даймоном; того же происхождения и недоверие к варварским мифам и именам (*фр.* 28), а также общефилософское убеждение в том, что пророк и провидец вполне может быть глуп и несчастлив, серьезный же человек должен стремиться к мудрости и счастью. Зависит от Плотина и гораздо более важный концепт — теория, объясняющая пророчество-прорицание-предвидение из природы, искусства и симпатии (*фр.* 23). При этом, если Плотин почти не интересовался народно-теургической религиозностью, то Порфирий ею интересуется искренне, и потому идет в ее отрицании гораздо дальше: единственными бенефициарами кровавых жертв являются злые даймоны (*фр.* 24, 25); спикер египетского жречества Хэремон и его единомышленники исповедуют низменные натуралистические догматы (*фр.* 30–32); каким образом боги могут творить зло (*фр.* 6); принимающие взаимодействие со злыми даймонами и свою игру страстей за богообщение находятся в прелести (*фр.* 29). Всё это потом было повторено с большим жаром и убедительностью св. Августином в *О граде Божием* и, несомненно, оказало решающее влияние на взгляды св. Синезия Киренского — как в критике монашества, так и при

создании его грандиозной теории сна. Можно с уверенностью сказать, что продолжателями плотиновского «дэндизма» были в последующей философии уже не язычники.

Теперь пришло время познакомиться с Порфирием как практикующим жрецом: таким философ предстает в трактатах *Об изваяниях* и *О философии, почерпнутой из Оракулов*. Если первое сочинение можно назвать, пожалуй, теоретическим, то второе пронизано как раз подлинно языческим прагматизмом, и потому ценно для нас даже более первого. Начнем мы, однако, с теории.

В трактате *Об изваяниях* Порфирий предстает верным учеником ближневосточных пантеистов — главным образом стоиков, но немного и герметиков. Божественный космос и внутрикосмические боги рассматриваются (за одним-двумя исключениями) без связи с умопостигаемым; зато в прямой взаимосвязи с храмовыми изображениями. Во всем построении — и в целом, и в частях — ясно ощутим Египет, не говоря уж о тексте, прямо объясняющем значение основных египетских богов — *фр.* 10; однако определить трактат Порфирия точнее по социально-религиозной шкале отсчета я не решаюсь.

Итак, система богослужебных образов, — говорит философ, — аналогична грамоте: не знающий образного алфавита подобен тому, кто видит в книге только папирус (*фр.* 1). Читателю предлагается поучиться богословию у икон. Это положение является отправной точкой для разворачивания всего целого внутрикосмических богов, которых Порфирий только описывает, никак не соотнося друг с другом ни по вертикали, ни по горизонтали.

Зевсом он называет космос в целом; при этом космос оказывается сразу и творящим умом (т. е. *душой всего* в терминологии Плотина), причем творит он согласно Сущему (что делает космос Душой Ипостасью) и наполняет сперматическими логосами все вещи (*фр.* 3). Стоическое происхождение этого богословского компота очевидно. Пан, разумеется, тоже понимается как «всё» (*фр.* 9); но как это «всё» соотносится с ко́смосом, как Зевс соотносится с Паном — неясно. Вероятно, это глухой отзвук древней аркадской троицы творцов: Зевса, Гермеса и Пана, — но материал слишком скуден, чтобы можно было сказать что-то определенное.

Определенно герметического происхождения бог Логос, о котором сообщается, что он в Солнце — Гермес, в Луне — Геката, во

всем — Гермопан. Эрос же есть сын Гермеса, потому что, вообще говоря, логос связан с эросом (*фр.* 9).

К этому же разряду абстрактных богов следует отнести также: Кроноса — время, куретов — обстоятельства, Оры — олимпийские (т. е. астральные) и земные; Ареса — огненную силу, Афродиту — силу генисиургическую.

Из небесных богов говорится о Гере, которая есть эфир и высший воздух (*фр.* 4), и Лето, которая есть воздух подлунный (*фр.* 5).

Аполлон есть Солнце; девять Муз — это девять слоев неба: подлунная сфера, семь планетных, сфера неподвижных звезд (*фр.* 8)[25]. Различается также Солнце, отвращающее зло — Геракл (причем его 12 подвигов — это 12 зодиакальных знаков), Солнце спасающее — Асклепий, Солнце, творящее времена — Гор, Солнце в круговом движении — Дионис (*фр.* 8), подземное Солнце — Плутон (*фр.* 7), причем трехглавый Цербер символизирует восход, полдень и закат (*фр.* 8).

Артемида это Луна, Афина — в Луне, Геката — тоже Луна[26], Мойры — силы Луны (*фр.* 9).

Из водных богов говорится об Океане как водном целом и Тефии как водотворной силе в самом общем смысле. При этом Ахелой — это целое пресной воды, а нимфы — богини отдельных пресных вод. Посейдон и Амфитрита находятся в тех же отношениях, что Океан и Тефия, к соленым водам, а нереиды суть нимфы соленых вод (*фр.* 8).

О земных богах сообщается, что Гестия — «гегемоникон» Земли, Фемида — пророческая сила Земли, Рея — каменистая Земля, Деметра — равнинная плодородная, Кора — ростки (*фр.* 6). Плутон и Дионис, помимо солярного аспекта, имеют также и хтонический, символизируя силу плодородия (*фр.* 7). Адонис — символ жатвы, Аттис — цветения, Силен — сила ветра и пневматическая сила, причем если она отклоняется от цели, то изображается как Вакхант или Сатир (*фр.* 7).

Такое вот богословие Порфирий почерпнул в храмовых образах. Мы могли бы вздохнуть спокойно, если бы скепсис Порфирия

---

[25] То, что Аполлон при таком построении оказывается одной из Муз, Порфирий не замечает.

[26] Вероятно, Артемида — Луна растущая, Афина — полная, Геката — убывающая.

оттенялся только такой «барочной» религиозностью. В *Философии из Оракулов* вопрос о религии ставится совсем по-другому.

Во-первых, мы находим у Порфирия яснейшее понимание того, что языческая религия есть религия богооткровенная. Вместе с этим положением мы попадаем на совершенно иную почву, никак не связанную ни с какими толкованиями или другой человеческой самодеятельностью. Там, где есть откровение, есть закон и императив, ставка здесь — спасение и погибель частных лиц, домов и государств и в здешней жизни, и в будущей. «Верен и стоек тот, кто в единственно верном черпает надежду спастись» (*фр.* 1). Здесь нет места оригинальности или глубокомыслию, но чрезвычайно важна точность: «призываю богов в свидетели, что ничего не прибавил и ничего не пропустил в прореченном оракулами...» (*фр.* 1). Здесь мы погружаемся в сферу обрядовой законности — сферу, известную нам главным образом по ветхозаветным источникам и почти никак не известную для языческих культов...

Но вернемся к богооткровенности религии у Порфирия: «Не только о своем образе жизни боги нам сами поведали... но и о том, чему радуются и чему подчиняются, и даже чем их возможно принуждать, и что приносить им в жертву, и в какие дни воздерживаться [от поклонения], и какой вид следует придавать их изваяниям, и в каком обличье они сами являются, и в каких местах пребывают. **И в общем, в том, каким образом их почитают люди, нет ничего такого, чему бы они сами не обучили их»** (*фр.* 7). Это, что называется, со стороны объективной, божеской; а вот субъективная, человеческая сторона откровения: «Пользу этого сборника лучше всего поймут те, кто мучился в поисках истины и молился, чтобы благодаря явленному богами улучить отдохновение от неразрешимых затруднений, приняв учение от достойных веры уст [самих богов]». Одно дело ввернуть каверзный вопросец старшему товарищу — Анебону, побранить мужиковатого коллегу — Хэремона, совсем другое дело — слова̀ оракулов и установленный ими культ. О них не спорят: их исповедуют и исполняют. Что же рассказали Порфирию боги о теургии?

Прежде всего, нам нужно понять статус и смысл теургии: «колдовство, отменяющее предрешенное судьбой, даровано [людям самими] богами, чтобы хоть как-то избегать ее» (*фр.* 17). Это определение покоится на следующем фундаменте: воплощение

души представляется чем-то наподобие падения в яму со змеями, со всеми вытекающими из такого приключения последствиями; и само воплощение, и его последствия совершаются в обольстительно-принудительном порядке силой судьбы, действующей посредством звезд и планет; соответственно, дела воплощенной души были бы совсем плохи, если бы не Исида, Гор и другие воплощавшиеся боги, научившие смертных культу и колдовству. (У гностиков на этом месте могли оказаться Моисей, Соломон, Иисус и другие библейские персонажи.) Это учение с различными вариациями многократно излагается в *Corpus Germeticum*, и нет никакого сомнения в том, что именно оно есть непроговариваемый фундамент обсуждаемого нами пассажа.

Далее, боги как источники пророчеств есть просто спикеры осуществляющегося помимо них Провидения (= судьбы); узнают они грядущее в точности так же, как и все космические существа — посредством астрологии (*фр.* 18): мы помним, что звезды — орудия судьбы, а с позиции богов их, очевидно, наблюдать лучше. Впрочем, и им может помешать дурная погода (*фр.* 20). Люди и низшие духи находятся в еще худшем сравнительно с ними положении, хотя никакой принципиальной разницы между родами космических существ в этом отношении не усматривается; только количественная, если так можно выразиться (*фр.* 19). Подлежат сами боги судьбе или нет — непонятно (*фр.* 22): по-видимому, насколько телесны — подлежат, насколько бестелесны — не подлежат.

В общем, поскольку о богах в эллинском смысле слова Порфирий речи здесь не ведет, то понятно, что и культа в эллинском смысле слова — культа как акта почитания и благодарения — эти создания не заслужили. Что боги (пусть бы они и назывались именами Олимпийцев), что безыменные демоны — это прежде всего объекты теургического действия, т. е. заклинаемые теургами существа, исполняющие их волю. «Призываемые боги не наслаждаются жертвоприношениями, а приходят, влекомые некой необходимостью следовать [призыву теурга], причем одни — в большей степени, другие — в меньшей»; но, что всего удивительнее, боги сами «сообщают, как их можно принуждать» (*фр.* 16). Совершенно ясно, что за отсутствием понятия о богах и их культе, излагающаяся Порфирием в нашем трактате литургика есть теория демонолатрии в чистом виде.

По-видимому, это не является секретом и для автора, у которого детальные наставления о жертвах богам (*фр.* 2 и 8) соседствует с развитой демонологией (*фр.* 13, 14, 15), причем именно в том смысле, в каком демонология будет пониматься потом в христианскую эпоху. Фалесово *всё полно богов* превращается у Порфирия во *всё полно бесов*: «каждый дом полон [злыми демонами]... и тела людей полны ими, потому что они больше всего любят определенную пищу. Так что, когда мы едим, они приближаются и сидят рядом...» (здесь и везде в абзаце цитируется *фр.* 13). Эти слова запросто мог бы сказать кто-нибудь из наших монашествующих: достаточно вспомнить настороженность и дисциплину, царящие в монастырских трапезных даже и по сей день. «Больше всего им нравится кровь и нечистота, и они наслаждаются ими, входя в людей, употребляющих такую пищу». Это уже философская критика, мы будем говорить о ней отдельно. «Ведь вообще напряженность желания чего-либо и импульс душевной страсти не от чего иного усиливаются, как от присутствия этих демонов; они же заставляют людей произносить бессмысленные звуки и пускать ветры, потому что разделяют их наслаждение». В европейском средневековье этой вторичной египетской мифологии было суждено пережить вторую молодость. «Ведь когда втягивается больше воздуха — будь то из-за переполненного чревоугодием желудка, будь то из-за жадного наслаждения, которое выдыхает [много] и втягивает много снаружи — знай, это признак присутствия таких духов. Насколько природа людей осмеливается исследовать расставленные ей западни: ведь когда входит божество, дыхание увеличивается». Связь дыхания с приходом демона чрезвычайно интересна: если общающийся с низшими духами тяготеет к «холотропности» дыхания, то не будет ли отрешившийся от них стремиться к задержке дыхания? Может быть, задержка дыхания — это аналог анахоретства и вегетарианства[27]?

[27] Это к вопросу о времени и месте возникновения (или усвоения) дыхательных практик, известных у нас под именем исихазма. Трудность состоит в том, что хотя об уединении, безмолвии и непрестанной молитве впервые обстоятельно говорят люди круга Макария Великого, однако никаких свидетельств в пользу существования дыхательных практик хоть где-то в Средиземноморском мире до X века н. э. нам не известно, и потому мы вынуждены возводить дыхательные практики исихазма к персидским суфиям. Наш текст, конечно, не может быть

Итак, всё полно злых демонов, и у них есть глава — это Серапис, или Плутон (совершенно в том же были убеждены век спустя и разорявшие Серапейон христиане); при этом Цербер понимается как символ этого бесовского легиона, как «злой демон в трех стихиях — воде, земле и воздухе; их усмиряет бог властвующий над ними». Интересно сравнить этого Цербера с тем пёсиком из трактата *Об изваяниях*, чьи головы символизировали положения Солнца над горизонтом. Демоны мешают общению с богами и требуют умилостивления, т. е. отдельных жертв себе (*фр.* 15); от них следует очищать дома и храмы перед началом богослужения, равно и тела теургов (*фр.* 13)[28].

Впрочем, Серапис, очевидно, не достиг в своей сфере единовластия, ибо совершенно в том же качестве — повелительницы

свидетельством в пользу египетского происхождения дыхательных практик, но, полагаю, говорит о том, что дыхание уже стало попадать в фокус внимания религиозных людей.

[28] Имеет смысл привести здесь также выписки из второй книги трактата *О воздержании.* «Души, исшедшие из Целой Души и управляющие великими частями подлунного места, опирающиеся на пневму и властвующие над ней посредством логоса, должны полагаться благими даймонами... К даймонам причисляются и переносчики..., которые возносят наши молитвы на суд богов, кто передает советы и наставления богов нам посредством предсказаний. Однако те души, которые не властвуют над удерживаемой ими пневмой, но оказываются в большинстве случаев ей подвластны, подвергаясь в силу этого чрезмерным желаниям и порывам, когда вспыхивают гневы и желания пневмы... [это злые демоны]» (гл. 38). Пневма телесна и текуча, у богов и благих даймонов это течение пневмы гармонично, а у злых демонов — нет: в силу своей крайней страдательности и страстности они стремятся ко всякому злу и обитают в воздухе близ земли (гл. 39). Они — причины эпидемий, неурожаев, землятресений и подобного. При этом они клевещут людям на богов и Бога, внушая, что те разгневаны (гл. 40). «Ложь им сродни. Ибо они хотят быть богами, а возглавляющая их сила хочет прослыть величайшим богом». Именно они радуются кровавым жертвам, ибо пары крови и мяса укрепляют их пневматическое тело (гл. 42). Праведник поэтому не станет совершать таких жертв, и постарается, став чистым, сделаться недоступен для демонов. Он не станет ничего у них просить, ибо не нуждается в том, что они могут дать (то есть в наживе, браке, успехе и т. п.). А то, в чем он нуждается — то есть боговедения — они дать не могут. Если же государствам необходимо их умиротворять, то праведника это не касается (гл. 43, 52, 58).

демонов — упоминается и Геката (*фр.* 13 и 14), причем об их матримониальных связях ничего не известно.

Резюмировать сказанное мы можем словами самого Порфирия: «Медью окован путь к богам, крут и неровен; многие его тропы отыскали варвары, эллины же заблудились, а преодолевшие его тут же и испортили. А обнаружение его бог засвидетельствовал египтянам, финикийцам и халдеям (они ведь ассирийцы), лидийцам и евреям», — всем кроме эллинов, этих выродков рода человеческого! Этот тезис подкрепляется у философа (*фр.* 12) текстами пяти оракулов. Наиболее знаменательным представляется то, что такой проницательный филолог и историк, как Порфирий, чьи достижения в деле определения хронологии написания библейских книг, например, лишь слегка корректируются и по сей день, не опознает в цитируемых им текстах типические иудейские подделки, которых ходило в то время такое множество, что они составляли чуть ли не целую литературу, подобную апокалиптике. То же самое относится и к иудео-христианской подделке (*фр.* 20), вложенной в уста не больше не меньше, чем Гекате. Очевидно, авторитет божественных имен совершенно отсекал у философа всякое критическое мышление.

Философия, почерпнутая из Оракулов находится во взаимоисключающем отношении к *Посланию к Анебону*; чтобы смягчить и релятивировать как-то этот момент, некоторые ученые, начиная с Евнапия, предполагают, что в молодости философ увлекался теургией, а после знакомства с Плотином, в зрелости и старости, дескать, усомнился и отверг свое прошлое. Это, конечно, совершенно невероятно, хотя бы потому, что людям скепсис свойствен обычно в молодости, а религиозными они становится обычно к старости; почему с Порфирием должно было произойти в точности до наоборот, непонятно. Кроме того, и это главное, если бы у Порфирия мелькнул хоть какой-то намек на покаяние (что, учитывая масштаб предполагаемого изменения, было бы довольно естественно) — хорошо, пусть не покаяния, но хотя бы изменения, фразы «тогда-то я думал так, а теперь иначе», — если бы было что-то хотя бы отдаленно свидетельствующее о произошедшей в нем перемене, нет никаких сомнений, что христианские оппоненты философа повторили бы эти его слова множество раз (в своих целях, разумеется). Ничего такого мы в христианской письменности не находим, и это почти

аподиктически доказывает, что Порфирий никогда не переходил от одной системы взглядов к другой. Нет, Порфирий как практикующий теург — первое в порядке познания — был одним человеком, Порфирий как философ теоретик — первое по природе — другим человеком, и нет никакой необходимости чередовать эти состояния во времени. Нам следует представлять Порфирия именно как человека с раздвоенным шизоидным сознанием на протяжении всей его жизни.

Отдельно стоит вопрос — мы рассмотрим его в качестве заключения к главе, — свидетельствует ли вегетарианство Порфирия о его неопифагорействе, принадлежал ли наш мыслитель к тому философскому андеграунду, который в имперское время отвергал государственную религию, идя в деле богопознания путем своей школы (αἵρεσις).

С первых же шагов мы попадаем здесь на зыбкую почву. Разумеется, во всё тысячелетие античного философствования — от V в. до н. э. до V в. н. э. — вегетарианство было маркером принадлежности к пифагорейской школе; ни одна другая школа древности не возводила этого правила в догмат, не считала его условием спасения. Поэтому, встречаясь в трактате *О воздержании* с апологией вегетарианства (да еще столь метафизически фундированной и красноречивой), мы почти автоматически относим автора к числу мыслителей, связывающих себя с пифагорейской традицией. В пользу этого говорит и такая степень близости неопифагорейской теологии к неоплатонической, что в III–V вв. эти учения воспринимаются скорее как оттенки одного и того же, нежели как разные и противостоящие друг другу. Однако, как только мы обращаемся к текстам, мы не находим почти никаких подтверждений пифагорейству у нашего автора. Более того, он говорит об эллинах как о «наиболее родственном нам народе» (IV, 2) — очевидно, сам себя эллином не считая; а из обширных похвал религиозно-философским обществам, которыми полна книга IV, более всего превозносятся египтяне, которых Порфирий, по-видимому, считал народом изначальным и избранным (II, 5)[29]. Не иначе, впрочем, дело обстояло и в трех только что рассмотренных трактатах: везде и всюду внутренний диалог

[29] Египтяне — это «наиразумнейший род..., обитающий на священной земле, основанной Нилом, [род, который] начал от Гестии [т. е. с изна-

Порфирия предполагает египтян и Египет. Впрочем, своей доли похвал удостаиваются и иудеи, и персы, и индусы; из эллинов в дошедшем до нас тексте есть одобрительные отзывы о критских жрецах Зевса и отдельных законодателях; упоминаются и пифагорейцы, но между делом. То же самое имеем в *Комментарии к Тимею*, 28: «брахманы среди индийцев, маги среди персов, среди эллинов — те богословнейшие мужи, кто учредил инициации и мистерии»[30]. Так что, возможно, Порфирий и пифагореец, но взвешенный, скрытный, принадлежности к общине не афиширующий. Впрочем, как можно быть пифагорейцем, не будучи эллином — в смысле принадлежности к логосному сознанию, — мне непонятно. Да и критика христианства с позиции официальной религии в трактате *Против христиан* не позволяет нам предположить его симпатии к религиозному движению, с которым Римское Государство в свое время расправлялось с такой же лживой жестокостью, с какой во времена Порфирия с христианами, — имею в виду процесс о вакханалиях, направленный в действительности против близких пифагорейским идеалам аристократов-республиканцев.

Едва ли, впрочем, Порфирий желал связать себя с какой-то одной традицией: перечитывая описания его «общества философов» в *О воздержании*, I, 27 и II, 3, мы не находим никаких черт, позволяющих характеризовать эти страты по религиозному и национальному признаку; даже в социальном отношении мы можем сказать только то, что это общество свободных людей, не обремененных ежедневной необходимостью добывать насущный хлеб. Так что, если мы назовем Порфирия «всемирным горожанином», космополитом с симпатиями к Египту, в котором он, по-видимому, провел часть жизни[31], то едва ли ошибемся. Все остальное об этом можно прочесть в статье

чальных времен] приносить небесным богам первины...» (*О воздержании*, II. 5, 1. См.: Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 95).

[30] См.: Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 545.

[31] Интересно его самосвидетельство о знакомстве в Александрии с Оригеном (христианином), сохранившееся в изложении Евсевия Кесарийского (*История Церкви*, VI, 19, 4–8). Если этот текст не является подложным, время он проводил в Египте среди правильных людей; об этом же свидетельствует и его приятельство с Анатолием Лаодикийским.

к первому изданию; там же дается вполне устраивающий меня посейчас очерк, посвященный противостоянию праведника природе, семитическому демонизму философа и еще многим любопытным вещам. Ближайшей же нашей задачей будет осмыслить Порфириево прочтение Платона.

III. ПОРФИРИЙ В ДЕЛЕ ТОЛКОВАНИЯ ПЛАТОНА

Понятно, что с эллинской философией Порфирий сталкивался в двух формах: в виде книг, в том числе имеющих статус священных в разных религиозных группах, и с живыми людьми, старавшимися стать носителями и трансляторами той или иной школьной традиции. Вполне понятно, что Плотин — как личность — оказал на Порфирия решающее влияние. Что же касается книг, то (если вынести за скобки *Эннеады*) мы не сможем сказать что-то аналогичное о работах Платона. Нет никакого сомнения, что в сфере морали, философии культа, аскетики и эстетики влияние стоиков на философа несравненно заметнее платоновского; физика и логика у него, скорее, аристотелевские. Одним словом, когда мы говорим о чтении и комментировании Порфирием Платона, мы не должны переоценивать влияния платоновских диалогов на нашего мыслителя, пусть бы даже он считал их Откровением (о чем, кстати сказать, нет свидетельств). Мы имеем в своем распоряжении фрагменты комментариев к двум собственно богословским произведениям Платона — *Пармениду* и *Тимею*; посмотрим, в каком смысле Порфирий понимал записки основателя школы.

1. Первая и вторая гипотезы *Парменида* в понимании Порфирия

Из всего обширного, должно быть, *Комментария к Пармениду* до нас дошли только фрагменты, посвященные толкованию первых двух гипотез; причем даже и здесь отнюдь не всё ясно из-за плохой сохранности текста; ключевые мысли, впрочем, реконструкции вполне поддаются.

Первая гипотеза осмысляется Порфирием как рассказ о Едином — Первой Ипостаси в богословии Плотина. О Нем говорится, что Он есть единое не по умалению, но по превосхождению; что Он не равен небытию, поскольку есть причина множества (а из небытия ничего не происходит — домысливаю сам)[32]. Говорится, что Бога отличает от других вещей не инаковость[33]; что вещи относятся к Нему, а Он не имеет к ним отношения[34]; что то, что после Него, не существует в Нем, но отрешено от Него[35]; что в Нем нет ничего сущего, кроме Него Самого, а сущие вещи ничто перед Ним[36]; Его единство — это не числовое единство, Он не входит ни в какое счисление даже в качестве первого[37].

Разумеется, апофатическое богословие имеет преимущество перед катафатическим[38]; но сказать так — значит ничего не сказать: мы не достигаем познания Его, потому что мы — ничто перед Ним[39]; мы не постигаем Бога ни логосом, ни мышлением, «ни Бога, ни даже способа движения вторичных [вещей] от Него, через Него или благодаря Ему»[40]. Знает ли Бог Себя? Да, знает, но не познаёт и никогда не познавал Себя, Его знание Себя, есть не знание Познающего, но само Знание[41]. Перед лицом такого Бога всякая апофатика — это тоже суета, человек должен познавать Его незнанием: не апофатическим логосом, но полным молчанием «не ведающего, о чем оно молчит, не постигающего, что изображается, и ничего не сознающего, но являющегося только иконой Неизреченного...»[42].

Насколько первая часть, посвященная трансцендентности Первоначала, была для III в. общим местом, настолько рассуж-

---

32 См.: Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 667.

33 Там же. С. 670.

34 Там же. С. 671.

35 Там же. С. 672.

36 Там же. С. 675.

37 Там же. С. 680–681.

38 Там же. С. 682–683.

39 Там же. С. 673.

40 Там же. С. 684.

41 Там же. С. 674.

42 Там же. С. 668.

дения о превосходстве апофатики и центральное учение о том, что познать Единое значит стать бесчувственным и безмысленным идолом Единого, — это совершенная новость даже для Плотиновой теологии. Нет никаких сомнений, что место эллинского учения о Логосе в философии Порфирия — впервые, пожалуй, в истории философии — занимает учение о Безмолвии (Исихии), т. е. о чем-то прямо противоположном Логосу, и тем самым его философия должна быть понята как в самом существе не-логосная не-эллинская философия.

Вторая гипотеза понимается Порфирием как учение об Уме — Второй Ипостаси в философии Плотина, т. е. уже предполагается, что Единое Сущее есть Ум. Получается, что есть одно Единое — Первоединое, и другое Единое — Единое Сущее. Первые издатели текста — Адо и Содано, — имея в виду Ямвлиха и потом афинскую школу, прямо писали «[первое] единое» и «[второе] единое», хотя у Порфирия пишется «то единое» и «это единое»; правы европейские ученые или нет? Есть все основания считать, что они правы.

Разберем вопрос о происхождении Второй Ипостаси от Первой. «[Первое] единое есть единое-одиночное, а [второе] есть единое-всё, первое есть единое внебытийное, второе — единое бытийное»[43]. Единое Сущее не образуется так, что бытие становится причастным Первоединому, но наоборот: Единое Сущее возникает как ослабление Первоединого, «потому что инаковость обратила его из Единого в Единое Бытие»[44]. Если считать Первоединое чистым Бытием, то оно будет выше сущего, а «второе единое содержит бытие, происшедшее из него самого, что есть “причастность сущему”»[45]; при том, что происшедшее бытие неразрывно связано с непроисшедшим.

Далее, если мыслить Первоединое не бытием, а умом, то «как просто единое, изначально и по существу единое, [первый Ум] и не установился и не движется, и не тождествен себе и не отличен от себя, и не существует ни в самом себе, ни в другом»; соответственно, второй ум «и установился и движется, и существует в самом себе и в другом, есть и целое, и обладает частями,

---

[43] Порфирий. *Труды.* Т. 1. С. 686.

[44] Там же.

[45] Там же. С. 687.

тождествен себе и отличен от себя»[46]. Наконец, говорится также об уме, который не может возвратиться к себе (тождествен он со вторым умом или нет, из нашего текста неясно); рассуждает о нем Порфирий так: в содержательном отношении ум (какой — непонятно) будет существованием, мышлением и жизнью[47]; ум как сущее есть и мыслящий, и умопостигаемое, но как сущее он не знает себя; когда же он становится из сущего мыслящим, чтобы обрести себя как умопостигаемого (= узнать себя), он становится жизнью и в этом качестве становится беспредельным. «В отношении существования действие [ума] установилось, в отношении понимания действие обращено к самому себе, а в отношении жизни действие вышло вне существования»[48].

Понятно, что жизнью здесь называется аспект Ума, а именно мышление; ибо сущий, по-видимому, это мыслящий; результат мышления, совпадающий с истоком — умопостигаемый; а вот мышление выходит за пределы этого тождества. Спрашивается, почему бы Порфирию не назвать мышление связью двух этих экстрем — и закончить на этом, как это делалось позднее в христианские времена? Ответ на это может быть только один: Порфирий не конструирует Троицу божественных Ипостасей существующей для себя, ибо такая Троица должна быть вместе с тем Единицей, а это не укладывается в понятие об исключенном третьем, т. е. существовать (для нашего автора) не может; потому у Порфирия Единица — это то, что предшествует Троице, но и Умная Троица это еще не предел: нужно двигаться дальше к космическому множеству, а потому Троица должна где-то размыкаться, в каком-то моменте не быть для себя, — христиане называют этот момент волей Бога, а у Порфирия это называется мышлением или жизнью. Отождествление формы бытия-для-другого (воли Бога) с формой бытия-для-себя (самомышлением Ума) делает Вторую Ипостась у Порфирия эксцентрической и внутренне фрагментированной.

Для Третьей Ипостаси, конструируемой из этих предпосылок, последствия оказываются соответствующие. Но тут мы покидаем *Комментарий к Пармениду* и переходим к *Комментарию к «Тимею»*.

---

[46] Там же. С. 691.

[47] Там же. С. 690.

[48] Там же. С. 691.

2. Учение о третьей божественной Ипостаси и последующих родах по *Комментарию к «Тимею»*

Третья Ипостась, не будучи помещена как связь между первыми двумя, оказывается третьей не в понятии бытия-для-себя, а в понятии бытия-для-другого; иными словами, она оказывается третьим Умом, где третий — значит третий по мощи, чести, значению и проч. Таким образом, в богословии второй Ипостаси Порфирий реставрирует заблуждение Нумения, сокрушение которого было одной из главных задач философствования Плотина, яснейшим образом показавшего, что различные содержания Ума не образуют отличных от Ума ипостасей, т. е. воипостасны Уму. Порфирий же вполне может рассуждать так, например: «Ум, хоть он и есть для этих трех [планет] причина обращения к Сущему, но в случае одной это сущностный [Ум], в случае другой — умный, в случае третьей — жизненный». Разумеется, та планета, которая движется через «жизненный», движется от низшего и должна также проходить «умный» и «сущностный»[49].

Итак, вначале мы наблюдали необходимость отличать Единое от Ума по сущности на том основании, что у Единого нет сущности, и, соответственно, гипостазировать одно единое для одноединства, а другое — для всеединства. Теперь мы наблюдаем необходимость в Уме ипостазировать три взаимно субординированных Ума. И то и другое мы не можем квалифицировать иначе, как неумение (нежелание) мыслить Всеединство вообще, параллельное неумению (нежеланию) мыслить диалектически. Но не мыслить Всеединство в сфере богословия — значит не мыслить для-себя-бытия Первоначала, а это значит мыслить о нем не как о Лице, но как о вещи, так что, несмотря на всю свою образованность, Порфирий не может избыть проклятия простонародной «идольности»[50].

---

[49] *Комментарий к «Тимею»*, 79 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 591).

[50] Вообще говоря, изобразить теогонию как драму самопознания — ход чисто гностический; он специально подвергался анализу и отрицался Плотином в *Энн.* II, 9. Ум есть совершенное единство своих аспектов, совершенное самосознание, в котором незаконно гипостазирование моментов, но все они имеют единую ипостась — Сам Ум. У Порфирия действие самопознания есть то, что выходит за границу сущего, и значит — Ума; а значит, Порфирий не знает Ум как Всеединство. Если Ум

Вернемся, однако, к проблематике третьей Ипостаси. Она оказывается ипостазированным выпадением из сущего, и это выпадение как раз и называется жизнью. Жизнь, в этом смысле, представляет собой что-то ничуть не менее характерное, чем безлогосное Первоединое. Это хорошо узнаваемая «мертвая душа» семитических теологий, получающая от бога или богов свою жизнь и счастье: иногда непосредственно, иногда посредством духа или духов; точно так же по воле бога или богов она этих жизни и счастья лишается. Говорить о душе, которой нужно вмешательство высших сил, чтобы она, наконец, зажила, — это, положим, сравнительно безобидная глупость; а вот то, что именно жизнь (а это другое имя души), а не грех мыслится первым выпавшим из сущего, — это полновесное умозрительное зло. Ибо отсюда с необходимостью следует, что любая космическая жизнь (душа) оказывается в квадрате вне сущего, именно поскольку она жизнь (душа), а не поскольку она грешная жизнь.

Что же нам говорят о Душе тексты философа? «Порфирий, полагая, что находится в согласии с Плотином, называет сверхкосмическую Душу Демиургом, а Ум ее, к которому она обращается, — Самой Жизнью, так что Первообраз, согласно которому [творит] Демиург [= Душа], есть Ум»[51]. «Порфирий определил Демиурга как не допускающую участия в себе Душу ...поскольку Платон назвал Ум Демиургом и Первообраз именем Умопостигаемого, постольку и наш толкователь, поняв Демиурга как Душу, назвал Ум Первообразом»[52]. «Порфирий относит Демиурга к чину ниже (παρὰ) Умопостигаемого; действительно, поскольку он заменил космос творящей, наднебесной Душой, он помещает Первообраз возникающих существ в Ум»[53].

начинает мыслиться в категории вещи, то и породительное движение будет мыслиться не проодическим, но кенотическим, что неуместно не только в случае конструирования для-себя-бытия божества, но и в каких бы то ни было высказываниях о Первоначале. Ибо выступление за пределы себя можно мыслить по образцу конечных вѐщей, и тогда выступание за пределы себя есть бытие-для-другого: кенозис; божество же, существуя в другом, существует в нем, как в себе, чем и открывает свою божественность: движение к откровению мы и называем проодическим.

[51] *Комментарий к «Тимею»*, 41 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 552–553).

[52] Там же, 42 (Т. 1. С. 553).

[53] Там же, 53 (Т. 1. С. 568).

Итак, Первообраз Души — вне Души, Жизнь Души — вне Души: в результате имеем неумную и неживую в себе и от себя, но только лишь творящую Душу. Это оригинальное учение Порфирия, ибо у Плотина он его почерпнуть не мог. Более того, Плотин проводит различие между Душой Ипостасью и *душой всего*, как между Душой Бога и *душой вселенной*. Проводится ли это различие у Порфирия? Никаких о том положительных сведений нет. Судя по всему, вслед за Умом у Порфирия располагалась сразу же такая «душа», в которой объединялись и *душа всего*, и Душа Ипостась (хорошо хоть, космос от них он в хорошую минуту отличал!), и которую мы никогда не понимаем, как писать: со строчной буквы или с заглавной. У Плотина с различием этих двух душ много неясностей, однако, у Порфирия дело обстоит гораздо хуже: благодаря тому, что Троица стянута в Ум, *душа* перестает осмысляться Порфирием в определениях Третьей божественной Ипостаси.

Такое же помутнение мы наблюдаем во всех понятиях, называющих отношение небожественного к Богу. Порфирий в связи с этим говорит о *Логосе* и *середине*. Приведем соответствующие тексты.

Логос. «Логос есть сила сущности *души* [*всего* (?)] — ни сама сущность, ни исходящая из сущности энергия, обладающая третьим чином...; благодаря [этой силе] душа едина, как она двулика благодаря тождественному и иному...; благодаря тождественному Логос познает [разом умопостигаемое и чувственное]...; он не сущностно истинен, как Ум, но становится истинным относительно обоих [— умопостигаемого и чувственного]...»[54]. Похоже, *душа*, которая должна бы быть у ученика Плотина божественной Ипостасью, понималась Порфирием как умная каким-то отличным от второй Ипостаси Умом, а именно — Логосом. Поскольку Душа у Порфирия из себя только творит, но не живет и не знает, то Логос этот имеет исключительно демиургический характер, т. е. имеет отношение к высшему лишь настолько, насколько оно нужно для созидания низшего. «Логос, который в душе всего рождает знание чувственного, он движет круг иного и в нем логосы, которые предшествуют упорядочиванию целого и сохраняют

[54] Там же, 75 (Т. 1. С. 588).

это кругообращение неуклонным»[55]. Если сравнивать это учение с Плотиновым, мы опять же имеем здесь ничем не оправданное, не осмысленное смешение, ибо Логос принадлежит у Плотина сфере инобытия, а небожественная душа — сфере лжебытия[56]. Но Порфирий не различает самые триады инобытия и лжебытия, а потому не может понять место этих понятий.

Середина, центр. Локализуема ли эта душа, раз уж она есть *душа всего*? Порфирий отвечает на этот вопрос отрицательно. Платон говорит: «В центре космоса Устроитель поместил душу» (*Тимей*, 34b3–4). «Порфирий понимает под “душой” *душу* этого [телесного] *всего*, “середину” же толкует как сущность душевного: ибо Душа посредине между Умопостигаемыми и чувственными [существами]»[57]. Но как же понимать Платона?

«Порфирий понимал под “центром” растительную силу Души, он старался сладить ее с центром *всего*, хотя Платон нигде до сих пор о растительной силе не говорил и не использует даже и самого этого термина»[58]. Понятно, что при всех вышеописанных огрехах этот раздел теологии Порфирия расползался раньше, чем его могли употребить в дело, на что указывали уже античные критики.

Последнее, о чем следует здесь сказать, это о том, что в недрах этой с непроясненным статусом «души» рождается время, которое сама «душа» порождает и которому сама же и подлежит; так что, если допустить, что эта «душа» есть Душа, мы будем иметь учение о божественной Ипостаси, живущей не только заемной жизнью, но уже и во времени. Потому лучше, наверное, все-таки мыслить ее в категории *души всего*. «Есть и иной ум — не мыслящий согласно Единому, но пребывающий в переменах и движении; ум оставляющий одно, чтобы мыслить другое; ум делящийся, исходящий из себя, конституируемый временем...»[59].

---

[55] Там же, 76 (Т. 1. С. 589).

[56] Что касается Плотина, то я подробнейшим образом разобрал этот отдел его философии в статье «Учение Плотина о началах телесного мира» (в кн.: Плотин. *Четвертая Эннеада*. Кн. I. СПб., 2018).

[57] *Комментарий к «Тимею»*, 61 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 573).

[58] Там же, 73 (Т. 1. С. 587).

[59] *Сентенции*, 32 (Т. 1. С. 28).

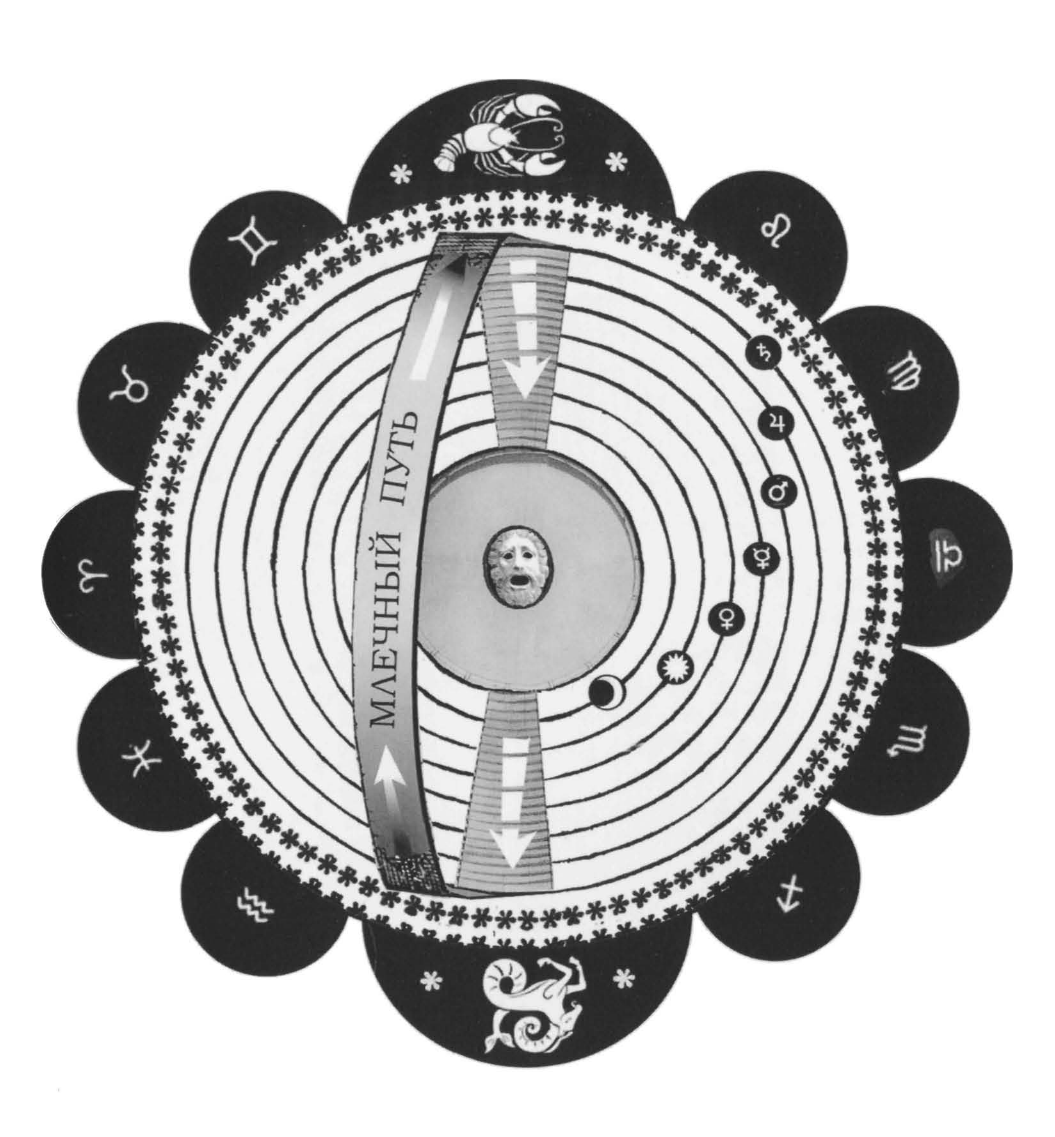


Рис. 1

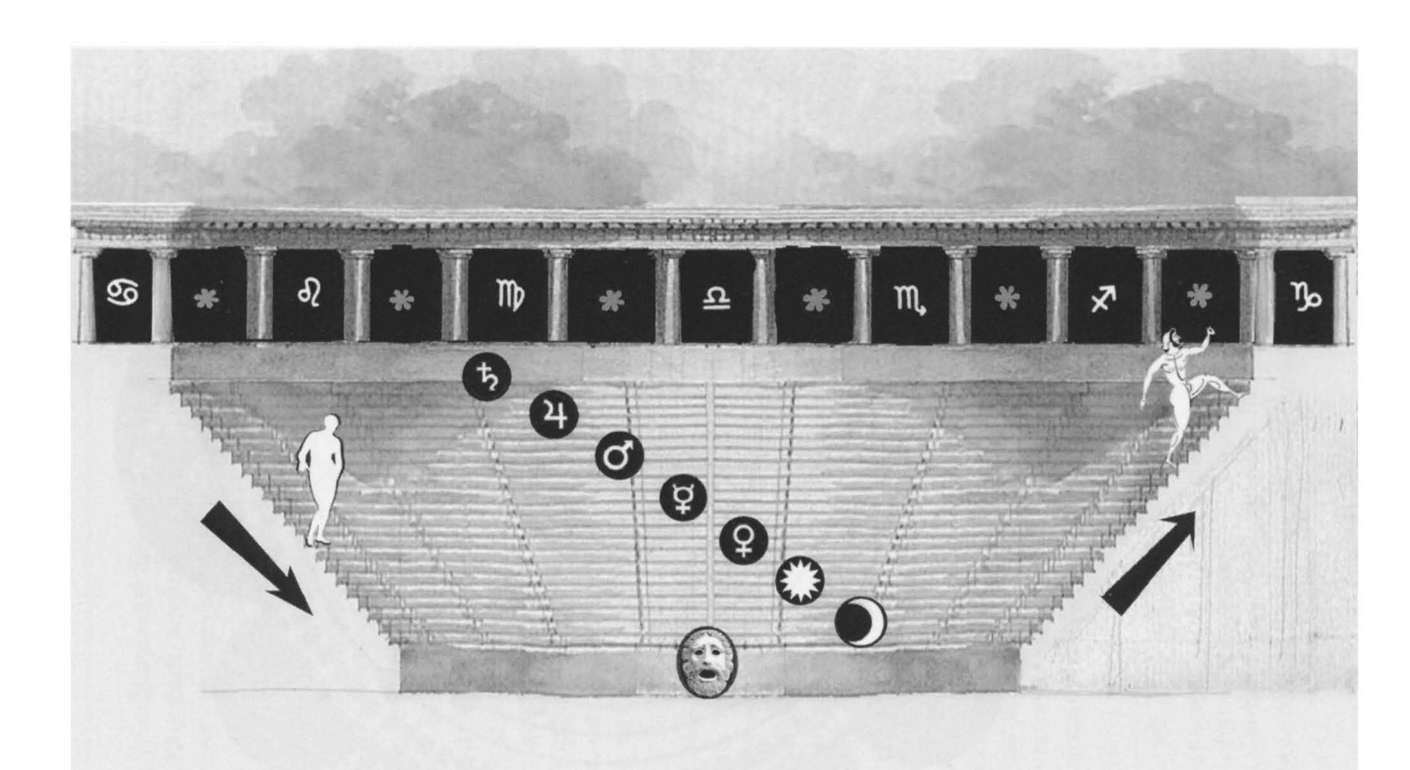


Рис. 2

3. Общий взгляд на Порфириево учение о Троице

Окидывая единым взглядом вышеизложенное, нельзя не заметить, что центр интереса мыслителя определенно не лежит в сфере спекулятивной теологии: учения своего учителя Порфирий не понял или не принял по существу, а его собственные новации трудно назвать прозрениями. Тем не менее Порфирий, вне всяких сомнений, проложил путь тому варварскому богословию, которое мы сейчас называем пергамско-афинским неоплатонизмом. Но, прежде чем разобрать этот момент, следует выяснить, является ли богословие Порфирия логосным и в этом смысле — эллинским.

Мы должны отвечать на этот вопрос строго отрицательно по следующим причинам.

1) Ум (или, что то же, Единое Сущее) при взгляде на него как на предмет всякого богословствования в отличии от Единого, о котором нет никакой речи, разумеется, не может быть понят как Откровение Единого, ибо о последнем мы знаем, что Он ни к чему отношения не имеет, а Открывающийся к Откровению, очевидно, относится прямо и непосредственно. Следовательно, **Единое у Порфирия безлогосно, а Ум не трансцендентен**. Это, собственно, и есть безлогосность в учении о Первой и Второй божественных Ипостасях.

2) Такая же деградация наблюдается в учении о Третьей Ипостаси. Вместо того чтобы быть Душой и Жизнью Бога, т. е. первых двух Ипостасей, она у Порфирия имеет строго инструментальное значение — Демиургессы, т. е. Бога, насколько он занят миром, а не Собой. Это, опять же, имеет два следствия: **имманентность миру Души и отстранение Первых Двух Ипостасей от дела творения**. Т. е., во-первых, «душа» оказывается прямо имманентной миру (является, например, растительной душой), не отличается от *души всего*, именуется Гефестом, τεχνικός νοῦς[60] и т. д.; во-вторых, вместо того, чтобы вслед за Плотином учить об участии всех божественных Ипостасей в творении, он стягивает творчество Бога в это полубожественное лицо. А это, в свою очередь, является безлогосностью в учении о творении. У древних философов, которые мыслили еще очень просто, логосность творения обозначала сотворение космоса по образу и подобию Божию (да

[60] *Комментарий к «Тимею»*, 16 (Т. 1. С. 534).

простится мне здесь этот библеизм): речь шла о том, что сама красота мира и разумное основание этой красоты вполне являют его Творца, который Сам присутствует в своем образе и подобии. У Порфирия космос — это образ и подобие левой ноги (ушедшей в беспредельное жизни) его создателя, так что если творец и присутствует в мире, то по большей части именно как этот недостойный его аспект и те инструменты, которыми оная нога попользовалась, творя, и бросила (имею в виду самобытие внутрикосмических богов и демонов).

Троическое богословие Порфирия в целом понятно из философского, т. е. эллинского контекста (к которому наш мыслитель хотя бы по жанру должен бы принадлежать) не более, чем, скажем, сочинения Василия Великого. Триадология Порфирия — это по существу учение о **сокрытом** Боге и при этом близком, властном, окруженном демонами, властвующем посредством звезд и необходимости. Ни в религии эллинских мистерий, ни в религии эллинских поэтов, ни в религии эллинских «пророков резца», ни в религии эллинских философов — нигде мы не найдем ни этого Лица, ни этого Лица в таком окружении. Но возьмите хоть Мардука, хоть «бога Израилева», хоть любого из родственных им сиро-финикийских ваалов — и вы сразу найдете конструируемый и описываемый нашим философом нумен. Одним словом, **в сфере теологии Порфирий принимает от эллинской традиции только имена и понятия**; то, что посредством них конструируется, не имеет никакого преемства от эллинской религии, хотя и продолжает греческую философию, если брать последнюю как оперирование понятиями, цитирование и толкование определенных текстов.

Кроме того, стоит отметить, что поскольку и непознаваемое Единое, и полубожественная Душа из сферы собственно божества вытесняются, то единственным полноценным предметом богословия остается Ум, распадающийся на умы. Нельзя не увидеть антропологический аналог этого в человеке как он мыслился стоической школой: «гегемоникон», распадающийся на страсти-мнения, влечения-мнения и прочее. Гносеологическому логицизму, по-видимому, соответствует антропологический спиритуализм, а последнему — теологический нооцентризм. Нужно проверить это наблюдение, когда мы дойдем до учения о человеке.

IV. КОСМОЛОГИЯ

1. Акт творения и базовое понятие о сотворенном

Говорить об акте творения в около-перипатетических системах можно только с оговорками о «творении в начале», т. е. принимая не начало мира во времени, но причинное начало мира; именно в этом смысле философ о нем и говорил[61]. Далее мы встречаем у Порфирия довольно тонкое различение: «сотворение мира и составление тел — не одно и то же [действие], и начала тела и мира — не одни и те же; чтобы возник мир, необходимо, чтобы существовали тела и существовал Бог, а для [составления] тел необходимо, чтобы существовала материя и существовал Бог; тела рождаются для того, чтобы материя превратилась в тело, а [мир] — чтобы [материя], получившая телесную оболочку, была приведена в порядок. Все это возникает всегда одновременно..., однако учение по необходимости разделяет [эти действия], чтобы с точностью объяснить происходящее...»[62].

Итак, в первый день творения на свет явились беспорядочно движущиеся тела, во второй их движения были упорядочены, и из всех них создан единый порядок — космос; продолжая это построение, следует, вероятно, сказать, что в третий день начались расправы над нарушителями этого порядка, а четвертого дня не было и не будет.

С формами, допустим, всё понятно: их творит *душа*, взирая на Ум. В первую очередь, видимо, природу, которая есть эйдос[63]. А что с материей? Порфирий посвятил этому вопросу отдельное, ныне утраченное сочинение *О материи*; его отсутствие наносит ощутимый урон нашей реконструкции. Из того, что мы имеем, можно заключить следующее: несмотря на то, что в *Сентенциях* (*фр.* 4, 10)[64] Порфирий весьма точно излагает (или цитирует (?)) мысли своего учителя, его самостоятельные рассуждения о материи протекали, по-видимому, в русле аристотелевской традиции. В *Комментарии к Физике* он говорит о материи как о роде

---

[61] *Комментарий к «Тимею»*, 93 (Т. 1. С. 661).

[62] Там же, 47 (Т. 1. С. 556). Тот, кто знаком с Плотиновой теорией творения, знает, что материя не превращается в тела ни при каких условиях.

[63] *Комментарий к «Физике»*, 33 (Т. 1. С. 510).

[64] *Сентенции*, 32 (Т. 1. С. 15 и 17–18).

и сущности[65], которой свойственны в качестве противоположностей форма и лишенность[66]; говорится также, что материя в самом высоком смысле есть бытие в возможности[67]. Этого, увы, слишком мало, чтобы мы могли понять, следовал в итоге Порфирий Плотину, Аристотелю, или имел оригинальный концепт. Из того, что мы говорили выше, может следовать как сотворенность материи, так и ее несотворенность, и вообще что угодно. Причем, если исходить из того, что Отец — это тот, кто порождает вещь из себя, а Творец — тот кто берет извне материю (а именно так Порфирий толкует эти платоновские имена Бога[68]), то сложности обнаруживаются сразу же: ибо если «в день первый», когда составились тела, Бог был Творцом, значит существовала совечная Ему материя; если же был Отцом, то породил он менее совершенные существа, чем сотворил в «день второй», когда был создан космос. Как разрешить эту трудность, опираясь на известные нам тексты, я не знаю.

2. Промысел и судьба

Вероятнее всего, следует мыслить акт творения по аналогии с другими, направленными на не-божественное, актами Первоначала, в первую очередь — с Промыслом и судьбой. «Только божественное, умозрительное и все, что соприродно с этими категориями, полностью управляется одним Промыслом. Все, что находится в физической и телесной реальности, подчиняется, наоборот, одной только судьбе»[69]. При этом «судьба, понятая как суть мира, является и душой этого мира: эта душа разделена на неподвижную, подвижную и подлунную сферы»[70], которые, разумеется, являются подобиями трех Умов в сфере телесно сущего. Любопытно отметить, что на латинской почве у Макробия вторая Ипостась прямо называется Провидением: Высший Бог,

[65] *Комментарий к «Физике»*, 30 (Т. 1. С. 507).

[66] Там же, 38 (Т. 1. С. 514–515).

[67] Там же, 37 (Т. 1. С. 512).

[68] *Комментарий к «Тимею»*, 40 (Т. 1. С. 552).

[69] Там же, 85 (Т. 1. С. 605).

[70] Там же (Т. 1. С. 604).

Провидение, Второй Ум[71]. Что-то подобное мы, вероятно, должны представлять и относительно творения, т. е. переход от божественного действия к астрономии и связанной с ней теософии, а затем уже и к физике должен быть прост и почти незаметен. Ничего сравнимого с чрезвычайно сложными и тонкими рассуждениями Плотина о божественном инобытии, в его отличии от лжебытия, мы здесь не находим. Был сотворен более или менее однородный психофизический мир, управляемый в низших слоях законами физики, затем психологии, затем чем-то вроде дхармы и, наконец, в высших психо-ментальных слоях — тем Промыслом, который Сам есть Бог. Чем мир управляется, тем, нужно полагать, и творится, ибо никакого временнóго начала, как мы уже говорили, он не имеет.

3. Сотворенное

а. Небесное устроение

Что касается сотворенного — как такого целого, которое больше суммы частей, больше чем всё (т. е. космоса как бога), — то у Порфирия встречаются упоминания о нем, хотя это, скорее, дань Плотину и традиции школы, нежели имеющее значимость для Порфирия, разрабатываемое им умозрение[72]. Гораздо больше его интересует структура космоса; она раскрыта в одном из изящнейших философских произведений античности — трактате, или скорее даже поэме: *О пещере нимф.*

Оставив в стороне художественные достоинства произведения, попытаемся сосредоточиться на изложенной здесь психо-космологии.

Этот космос задается Х-образным пересечением двух кругов: круга эклиптики и круга млечного пути — того, что сейчас называют галактической плоскостью; угол, под которым они пересекаются в точках солнцеворотов, составляет 60 градусов.

Это значит, что с первого же шага мы видим не платоновский космос, который задавался Х-образным пересечением эклиптики и небесного экватора в точках равноденствий, под углом

---

[71] Там же, 85 (Т. 1. С. 635).

[72] Вслед за Плотином он однажды даже говорит о нем как о наставнике — *Комментарий к «Тимею»*, 28 (Т. 1. С. 545), — но это, конечно, исключение.

23,2 градуса. Дальнейшие расхождения с Платоном я обсуждать не буду, чтобы не отвлекаться. В 24-й главе нашего трактата Порфирий прямо указывает на египетское происхождение своего учения, и нам важно понять, что именно это значит.

Места пересечений круга галактики и эклиптики суть точки зимнего и летнего солнцеворота: говоря языком античной астрономии — северный и южный тропики. Летний тропик находится близ северного полюса, зимний тропик — близ южного. На эклиптике находятся созвездия, считая от южного тропика (зимнего солнцеворота): Водолей (дом Кроноса), Рыбы (дом Зевса), Овен (дом Ареса), Телец (дом Афродиты), Близнецы (дом Гермеса), Рак (дом Селены) — в нем находится северный тропик (совершается летний солнцеворот). Далее идут: Лев (дом Гелиоса), Дева (дом Гермеса), Весы (дом Афродиты), Скорпион (дом Ареса), Стрелец (дом Зевса), Козерог (дом Кроноса)[73].

Понятие «дом» у Порфирия строго астрологическое и имеет отношение к «натальной карте», а не к астрономической. Современная астрология знает несколько систем домов и одна из них — Порфириева. Если каждый знак Зодиака в астрономическом смысле представляет собой сектор в 30 градусов, то астрологический дом имеет ту или иную величину в зависимости от времени и места родившегося, так что рассуждения о зодиакальных знаках и астрологических домах весьма различны. Мы пытаемся понять пока только астрономию.

По Млечному Пути расположены другие звезды и созвездия — Порфирий не упоминает о них, кроме Сотиса — α Большого Пса, которую мы называем Сириус[74].

Далее, говорится, что северный тропик — это врата, через которые души нисходят в становление, а южный — врата через которые души покидают этот мир, направляясь к богам[75]. Вырисовывается следующая картина. Летний солнцеворот связан с Севером, Луной: это начало пути вниз. Зимний солнцеворот

---

[73] *О пещере нимф*, 22.

[74] Там же, 24.

[75] Там же, 22. В главе 29, впрочем, мы встречаем представления, что порталами являются не тропики, но Луна — для тех, кто спускается, и Солнце — для тех, кто восходит (это представление встречается и у античных герметиков).

связан с Югом, Солнцем и Кроносом: это начало пути вверх. Сам путь вверх тогда не может быть ничем иным, кроме как переходом либо в круг созвездий эклиптики, либо на другой круг, т. е. на Млечный Путь, который оказывается для душ дорогой к следующему воплощению[76].

Путь вниз, который словно бы продолжает Млечный Путь, ниже мест пересечения с эклиптикой (или западнее, если поставить север эклиптики вертикально) представляет собой путешествие через конус, ранжированный семью планетными сферами, к точке Земли.

Сконструировать планетную сферу, опираясь на имеющиеся у нас тексты Порфирия, довольно непросто. Мы уже встречались в трактате *Об изваяниях* с общекосмическими эннеадой и декадой: «Аполлон есть Солнце; девять Муз — это девять слоев неба: подлунная сфера, семь планетных, сфера неподвижных звезд». Что в этом случае обозначает Солнце-Аполлон, почему он считается и как одна из планет (т. е. среди Муз), и отдельно не только от планет, но и от неподвижных звезд, — неясно. Приведем другой, относящийся к вопросу, текст: «Среди планет первая триада возводима к Сущности, вторая — к Уму, Луна — к Жизни...; они полагают, что каждый из богов причастен трем Отцам, но что в разных властвуют разные своеобразия...»[77]; если помнить о трех Умах в Уме, первая часть построения вопросов не вызывает; о каких же своеобразиях идет речь? Сначала скажем, что это за триады: к сущностной, если брать Платонов каталог планет, относятся Кронос, Зевс и Арес; ко второй — Афродита, Гермес, Гелиос; третья триада заявлена только Луной, ибо ниже Луны небо кончается. Восполнить эту небесную семерку до девятки можно либо неподвижными звездами и эмпиреем, либо землей и подлунным воздухом, либо подлунным воздухом и неподвижными звездами. Но Порфирий здесь этого не делает.

Теперь вернемся к вопросу о «своеобразиях». Когда-то на вопрос: «Почему небо движется в круге?»[78] — Плотин отвечал: «Потому что подражает Уму». Порфирий определенно пошел дальше и на вопрос: «А почему разные сферы с разными скоростями?» —

---

[76] *О пещере нимф*, 28.

[77] *Комментарий к «Тимею»*, 80 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 590–591).

[78] Плотин. *Эннеады*, II, 2.

отвечал: «Потому что по-разному подражают». Развитие этого хода мысли мы и видим в одном из сохранившихся отрывков, однако понять его я не смог, и даже классификация планет не совпадает с платоновским ранжированием: «Солнце, будучи сущностью (?), стремится к Уму через сущность, Афродита же есть ум, однако через жизнь [восходит] к Уму, Гермес же, будучи жизнью (?), восходит к Уму через сущность... Кронос, скажем, будучи сущностью, идет к Сущности непосредственно, Зевс же — только через Ум, Арес — через Ум и Жизнь, соответственно, первый оказывается в Сущности непосредственно, второй — через одного посредника, третий — через двух, и поэтому их скорость не одинакова»[79]. Последний пассаж понятен, но целое не складывается.

Что касается путешествия души по планетным сферам, то туда-обратно оно занимает девять тысяч лет[80]: по 2 тысячи лет на 5 планет минус тысяча лет, по-видимому, на пребывание в подлунной сфере (тысячелетие — это время жизни полиса, и демоны меряют время тысячелетиями[81]); почему рассчитываются пять планет, а не семь — не вполне понятно — возможно, потому, что Солнце и Луна выполняют функцию порталов: через Солнце души восходят, через Луну спускаются[82]. Во время этого путешествия душа приобретает свой дух-колесницу, алогического двойника и судьбу. При этом Порфирий и его единомышленники выступают против смертности колесницы и алогической души. «Они говорят, что колесница и алогическая душа суть смеси из небесных сфер, которые душа собирает, нисходя [к земной жизни], так что они и есть и не есть, и [по отделении души от тела] уже не есть как что-то отдельное [от своих небесных истоков], и не продолжают сохранять своей особости (ἰδιότητα). Они, кажется, следуют Оракулам, которые говорят, что в своем нисхождении душа сама собирает колесницу, беря “часть эфира, Солнца, Луны и тех, что сопутствуют в воздухе”»[83].

---

[79] *Комментарий к «Тимею»*, 79 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 590–591).

[80] Там же, 16 (Т. 1. С. 535).

[81] Там же, 15 (Т. 1. С. 533–534).

[82] *О пещере нимф*, 29.

[83] *Комментарий к «Тимею»*, 80 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 592).

Наконец, наше изложение не было бы полно, если бы мы не сказали, что у Порфирия находится и альтернативная египетской халдейская астрономо-астрологическая схематика: ее он придерживается в трактате *О том, как эмбрион получает душу.*

Эмбрион получает самодвижную (= животно-разумную) душу не в момент зачатия, а родившись на белый свет — не от отца и матери, а с неба. «Ибо халдеи говорят, что в восточной части неба вечно течет божественный поток..., который приводит в движение мир и вращает его. Он оживляет всех существ в мире, посылая им пригодные для них души. И тогда всякая ступень, расположенная в этой стороне восточного региона, который представляет собой входные ворота для души, канал, через который дышит вселенная, — наполнена мощью, силой. Эта ступень называется центром и гороскопом. ...Только что родившееся живое существо притягивает к себе — из души этого потока — ту долю жизнетворного потока, которая ему полагается: вот почему этот восточный центр называют также “местом жизни”... Именно с этого момента астрологи также вычисляют метку зачатия. Не потому, чтобы одушевляющий поток появлялся именно в это время..., а потому, что поток направился к новорожденному и приноровился к нему из-за способности младенца принять его»[84].

Для того чтобы сделать построения Порфирия наглядными, мы даем на вклейке рисунки-схемы, облегчающие понимание: от них, конечно, нельзя требовать отображения всех нюансов, но основные значимые моменты в них отражены.

Рис. 1 на вклейке представляет собой вид сверху (с позиции Бога) на звездное небо и планетные сферы. Рисунок задан пересечением двух кругов: круга эклиптики по горизонтали и галактической плоскости (Млечного пути) — по вертикали. Поскольку созвездий Южного полушария древние не знали, мы позволили себе изобразить галактическую плоскость в виде арки. По периметру эклиптики расположены зодиакальные созвездия. В Раке и Козероге — в местах пересечения кругов — находятся точки солнцеворота: это места входа и выхода в сферу планет. Эта локация ранжирована семью планетными сферами (включая солнечную и лунную) — с Землей в центре.

---

[84] *К Гавру,* XVI. 5 (Т. 1. С. 283–284).

Рис. 2 на вклейке изображает сферу планет изнутри — в виде амфитеатра. Места входа и выхода помещены в верхних углах изображения. Между ними изображены те зодиакальные созвездия, которые находятся на эклиптике между Раком и Козерогом. На ярусах амфитеатра расположились планеты, порядок планет на обоих рисунках следует *Тимею.* Стрелками изображены направления движения душ в сфере планет. Строго говоря, движение души следовало бы изобразить в форме спирали, поскольку в каждой из планетных сфер, кроме солнечной и лунной, душа проводит на пути вниз и вверх по тысяче лет. По выходе из сферы планет перед душой открывается тройственный выбор: вовсе оставить чувственное, примкнуть к обществу вечных богов (на эклиптике) или вернуться по Млечному пути к следующему рождению.

б. Подлунное устроение

Сообразно качественным и функциональным различиям в сфере богов, различаются души и места на земле: «Поскольку боги разделили согласно демиургическому устройству всё место, то каждая часть места принимает души, которые к ней приносятся: часть, доставшаяся Аресу, — души наиболее склонные к гневу; часть, доставшаяся Аполлону, — души прорицательные; часть, доставшаяся Асклепию, — души врачующие; место, доставшееся Афине, — умные души...»[85]. Так думает, конечно, Платон, а Порфирий за ним по необходимости повторяет. Собственная же мысль нашего философа, выведенная из этих именно посылок, по-видимому, такова: «Смертному роду, оказавшемуся в плену рождений и становления, более подходит север, в то время как южные регионы соприродны более близкому к богам роду...»[86]. Это, конечно, тоже разновидность египтофильства.

Особо стоит отметить построение, которое на языческой почве окончательно развил потом Прокл, а на христианской — Дионисий Ареопагит. Речь идет о соответствии социальной (церковной) иерархии — даймонической (ангельской). «Жрецы [на земле] соответствуют в небе архангелам, которые обращены к тем богам, посланники которых они суть; воины подобны даймонам,

[85] *Комментарий к «Тимею»*, 21 (Т. 1. С. 539).

[86] *О пещере нимф*, 29.

спускающимся в тела; пастухи — тем даймонам, что надзирают за стадами живых существ... Ибо и у человеческого стада есть Заботливый Страж, и у его частей есть стражи: одни даймоны епископствуют над народами, другие над полисами, третьи над каждым из людей; охотники — это [во-первых] даймоны, охотящиеся на души и заключающие их в тела, [а во-вторых] те, что радуют себя охотой на живых существ, — они из свиты Артемиды...; земледельцы — это даймоны, занимающиеся плодами...»[87].

Такова в общих чертах космическая пещера (а то и вселенское болото[88]): «все, что находится на поверхности пещеры — прелестно, в то время, как всё, что находится в ее недрах является источником темноты и мрака»[89], т. е. материи, но та же самая тьма есть также и олицетворение всех невидимых сил, ибо сущность божественных сил так же темна и невидима[90], — пещера, воплощающая не только мир и вселенские силы, но и умозрительное существо вселенной[91], которое в другом месте Порфирий называет Гестией и судьбой[92].

Что касается богов близких — воздушных, водных и земных, — то о них достаточно сказано прежде, когда мы разбирали трактат *Об изваяниях.*

V. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

1. Двоящаяся душа (психология)

Чтобы понять системно противоречивые суждения Порфирия о душе, во множестве рассеянные по его сочинениям, нужно понимать ту объективную трудность, перед которой стояла эта наука в его время. Рациональная психология, т. е. учение о душе как разумной, самодвижной, бессмертной субстанции

---

[87] *Комментарий к «Тимею»*, 17 (Т. 1. С. 536).

[88] *О воздержании*, I, 28.

[89] *О пещере нимф*, 6.

[90] Там же.

[91] Там же, 9.

[92] *Комментарий к «Тимею»*, 85 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 629).

было сформулировано и обстоятельно разработано еще в классическую эпоху. Прошла почти тысяча лет, за которую (если не считать еще одной системы рациональной же психологии — стоической) ничего значительного в этой области не произошло. Теофрастовы *Характеры* были едва ли не единственным очерком эмпирической психологии и не теряли актуальности до Нового Времени. (У представителей других школ дело обстояло в точности так же.) Таким образом, платоник начала эры мог усвоить платоновское понятие о душе, научиться спорить со стоиками, эпикурейцами, перипатетиками, но никакого действительного опыта привязать к этому понятию так и не мог. Из этого положения дел открывались три перспективы: 1) сказать, что душа и есть то, что вырабатывает понятие о душе, потому опыт души есть опыт мышления, и только, — душа в этом случае сводилась к рассудку, а душа иррациональная считалась «так сказать душой» и вытеснялась из круга обсуждаемых среди ученых джентльменов вещей совершенно в том же смысле, что и похождения с простолюдинками; 2) постараться показать, как эта умопостигаемая душа дана в психологическом опыте; разграничить не в понятии, а в сфере опыта душу от живого существа — этим путем пошел Плотин, особенно плодотворно он занимался этим в последний период своей жизни; 3) наконец, была возможность «подшить» к понятию бессмертной платоновской души имевшийся религиозный и глубинно-психологический опыт любого происхождения: дорогу такого рода построениям открыли *Халдейские Оракулы*, и наш философ одним из первых увлеченно двигался в этом направлении. Таким образом, та психология, которую мы находим у Порфирия, представляет собой либо рациональный (в Плотиновой редакции) платонический концепт, не подкрепленный никаким адекватным этому понятию опытом; либо этот же концепт, но с пришитыми к нему суровыми белыми нитками карманами образов, символов, переживаний, возникших отнюдь не на эллинской и не на платонической почве.

Платоновское понятие о душе (за широкой его известностью) мы отдельно разбирать не будем, отметив только, что чаще всего его можно встретить в *Сентенциях* и *Комментарию к «Тимею»* — произведениях, по существу дела, школьных. Наилучшей же выборкой по рациональной платонической психологии являются

фрагменты *Смешанных исследований*, сохраненные для нас Немезием Эмесским.

Порфирий, надо сказать, поднялся до весьма изящной редакции школьного определения души, которую мы здесь с удовольствием приводим: «Душа есть то, сущность бытия чего есть жизнь, и то, чьи страсти суть жизни, и чья смерть состоит в определенного качества жизни, а не в полной лишенности жизни, ибо это ее состояние не приводит ее к совершенной безжизненности»[93]. В этом определении старинный школьный концепт настолько пронизан остро ощутимой, но почти неуловимой интонацией Плотина, что чуткости и выразительному мастерству его ученика остается лишь удивляться.

Психологию самого Плотина определял диалектический подход: с одной стороны, он учил четко различать самобытные жизненно-душевные сферы. Мы проиллюстрируем это словами самого Порфирия: «Омонимия существует не только в случае тел, но и в случае многообразной жизни; ибо одно дело — жизнь растения, другое — одушевленного, третье — умного; иная жизнь — природы, иная — Души, иная — Ума, иная — Тамошнего; ибо Те — живут, а те, которые после Них — обладают не подобной Им жизнью»[94]. С другой стороны, Плотин не только знал, но вполне определенно жил единство всех душ, так что приводимая Порфирием выписка наилучшим образом подчеркивает этот момент: «Не следует полагать, что множественность душ возникла из-за множественности тел. Прежде тел суть многие души и одна *душа*, причем ее целостность не препятствует многим быть в ней, а множественность последних не делит ее единства»[95]. Таким образом, жизни имеют разные эйдосы, а вот души остаются в пределах одного определения. Таким образом, дистанцированность жизненных форм не приводит у Плотина к фрагментированности ни души, ни жизни.

Теперь взглянем, как подходит к делу Порфирий. Прежде всего, он откладывает в сторону все, связанное со школой, и вооружается Аристотелем: «Уже обсуждалось, что роды предшествуют различиям в возникновении и сосуществуют с ними после

[93] *Сентенции*, 7 (Т. 1. С. 16).

[94] Там же, 13 (Т. 1. С. 19).

[95] Плотин. *Эннеады*, IV, 4. 4. Цитируется в: *Сентенции*, 39.

возникновения. Если говорить о животном, то сначала рождается тело из материи, потом к этому телесному субстрату примыкает, как ко второй материи, животное; и, наконец, в животном, т. е. в следующей материи, зарождается человек. — Вот почему Порфирий говорил, что роды по отношению к различиям выполняют функцию материи»[96]. Это лишь схема; посмотрим на нее в деле.

Эмбрион — это растение: он только питается и растет[97]; он еще не получил животную душу: дело не обстоит так, что она бездействует в нем[98]; эмбрион не обладает животной жизнью вообще, а не животной жизнью в действительности[99]; он получает животную душу строго по выходе из утробы[100]; т. е. животная душа — это лоцман, всходящий на корабль после спуска его со стапеля[101]; вхождение животной души одномоментно, она входит не через какую-то часть и не в какую-то, но во все тело[102]; самодвижущаяся душа происходит не из семени, не из утробы, но присоединяется к рожденному младенцу, нисходя с неба[103] (соответствующий фрагмент халдейской астрологии мы приводили выше).

Таковы были горизонты научной психологии Порфирия: наблюдать он не умел, а его основанное на аристотелизме конструирование имело побочным эффектом фрагментирование жизни. К счастью, удельный вес собственно «научных» работ в дошедшем до нас корпусе невелик. Теософский эпилог позволяет нам задать самый важный вопрос: каким образом Порфирий соединял платоновское учение и религиозный опыт? Мы покажем это на тексте: *Сентенции*, 23.

«Как то, что душа есть на земле, не значит, что душа вступила на землю..., но что она стала возглавлять тело, которое вступило на землю, так и то, что "душа в Аиде", значит лишь то, что

---

[96] *Комментарий к «Физике» Аристотеля*, 27 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 505).

[97] *К Гавру*, I, 1 (Т. 1. С. 246).

[98] Там же, I, 3 (Т. 1. С. 247).

[99] Там же, XIII, 1 (Т. 1. С. 275).

[100] Там же, II, 1 (Т. 1. С. 248).

[101] Там же, X, 4 и XI, 1 (Т. 1. С. 267, 269).

[102] Там же, X, 3 (Т. 1. С. 267).

[103] Там же, XVI, 4–5 (Т. 1. С. 283–284).

она возглавляет эйдол, которому естественно находиться в месте и иметь темную ипостась». Пока рассуждение происходит в полном согласии с Плотином (не будем придираться к тому, что — по Плотину — эйдол может проследовать в Аид и без сопровождения души[104]). Но далее, как говорится, следите за руками.

«Так что, если подземный Аид есть темное место, душа, поскольку она не отторгнута от сущего, оказывается увлечена туда эйдолом». Во втором предложении фразы утверждается прямо противоположное тому, что говорилось в первом, а именно: душа оказывается в том или ином месте, ближайшим образом — в Аиде. В первом предложении это отрицалось. Причем оговорки: «пусть и не по своей инициативе», «пусть и против своей природы» — лишь более унижают душу как начало деятельное и никаким влияниям не подверженное. Таким образом, крошечная трещинка, совсем незаметное в первом предложении отступление от Плотина, во втором предложении меняет понятие Плотина о душе как непространственной и бесстрастной сущности — на представление о сущности локализуемой и увлекаемой. Этот переворот происходит, строго говоря, в мысли Порфирия, но он его объясняет действием «эйдола».

«Ибо душа исходит из плотного тела в сопровождении духа, который получила из [небесных] сфер. Поскольку из-за своего пристрастия к телу душа обрела некий частный логос, благодаря которому в течение жизни, в отношении к телу такого вот качества, обрела свое особое состояние, то благодаря [вышеупомянутому] пристрастию она напечатлевает свой воображаемый образ на духе, и таким образом увлекается эйдолом». Здесь, как говорится, «смешались в кучу кони, люди»! Астральный дух — происхождения либо халдейского, либо герметического — в платонизм инкорпоририруется как «колесница» из платоновской притчи о небесном путешествии[105]. Но дальше идет чистая порфириана: а) душа приобретает свой логос из-за пристрастия к определенному телу; б) благодаря этому логосу она создает свой автопортрет в воображении; в) благодаря все тому же пристрастию к телу, напечатлевает свой автопортрет на духе; г) как только это случилось, автопортрет приобретает власть над ней (благодаря

[104] Плотин. *Эннеады,* I, 1, 12.

[105] Платон. *Федр,* 246b и сл.

подобию, надо полагать). Это учение не встречается ни у Плотина, ни у кого-либо из известных мне более ранних платоников. Откуда оно у Порфирия? Думаю, оттуда же, откуда и теория теургии — из среды не-школьных теософов (возможно, какого-то жречества).

«О душе говорится, что она в Аиде, потому что дух имеет безобразную и темную природу. Поскольку же тяжелый и влажный дух идет вплоть до подземного места, то и о самой душе говорится, что она оказывается под землей. Так говорится не потому, что ее сущность сменила место или возникла в месте, но потому, что она восприняла состояние тела, которому выпало иметь место и естественно менять его». Что мы здесь видим? Во-первых, чтобы затушевать отход от Плотинова учения о душе, которая ни при каких обстоятельствах не локализуется, Порфирий говорит о «сущности души»; но смысл учения Плотина состоит в том, что не локализуется именно лично эта, та и всякая душа. Во-вторых, душа — по Плотину — может либо действовать и осуществлять себя как душа, либо не действовать и не осуществлять себя как душа; но «воспринимать состояние тела» душа — по Плотину — никоим образом не может. Воспринимает те или иные состояния не душа, но составленное, живое существо, — но об этом у Порфирия нет здесь ни слова. Таким образом, мы можем с уверенностью говорить о том, что центральное для Плотиновой психологии различение души от живого существа — для Порфирия не актуально. Для Плотина «я» — это душа, а не живое существо. «Я» Порфирия — это живое существо, которое он называет душой.

Если мы всерьез отнесемся к этому огромной важности психологическому обстоятельству, нам откроется и техника мысли, посредством которой Порфирий получает свое новое «я». Можно сказать, что Порфирий впервые открыл, что если сделать экипаж (колесницу) самодвижным, подсадив коней к седоку, станут возможными поистине чудесные вещи: можно сообщать самодвижному экипажу качества души (ту же самодвижность, например)[106], а душе — качества живого существа (например, способность воспринимать телесные состояния); а в итоге — создавать какие

[106] Последний шедевр такого рода был сооружен в немецкой классической философии, где организм определялся как *causa sui*.

угодно учения, рассказывать вещи, которые в любом другом контексте не вызвали бы ни малейшего доверия. (Это превосходно понял блаж. Августин, создавший свое учение об аде прямо по Порфириевым лекалам.)



Душа по Порфирию.

«Качеством внутреннего расположения души определяется и ее готовность воспринимать это вот тело. Ибо и чин, и пространственная определенность тела, в которое входит душа, зависят от этого ее расположения». Здесь Порфирий опять совершает кувырок. Только что говорилось, что душа оказалось в Аиде потому, что ее увлек туда эйдол; теперь говорится, что причиной является внутренне расположение души. Мы имеем дело с ловким софистом, который обманывает, в первую очередь, сам себя.

«Потому душа, имеющая более чистое расположение, срастается с... эфирным телом; когда же выступает из крепости Логоса в сферу Фантазии, то наслаждается вместе с солнцевидным телом; если она становится женоподобной..., ей предстоит луновидное тело. Падение же в тело, которое душа получает благодаря своей аморфности, [восприятию] эйдоса, состоящего из испарений влаги, заканчивается для души совершенным незнанием сущего, помрачением и детством». На этой фазе, уже приучив доверчивых учеников слушать всё, что им говорят, Порфирий пожинает гностические плоды. Понятно, что эфирное тело к аристотелизму отношения почти и не имеет; а что касается чистых, женоподобных и аморфных душ... После сказанного ранее на такие мелочи внимания уже никто не обращает. И за этими сказками оказывается совершенно забытым Плотинов императив: вон из всякого тела! Ибо для души неестественно существовать в каком бы то ни было теле... Впрочем, говорю это только для того, чтобы показать, насколько далек Порфирий от учителя.

Конец сентенции, посвященный ужасам влажной тюрьмы, в которой заключена во время земной жизни душа, и тому, как — обращаясь к небу — она просыхает и перестает отбрасывать тень,

я опущу как не добавляющий ничего принципиально нового к сказанному.

Итак, Порфирий подменил в учении Плотина душу живым существом, воплощенном в астральном теле. И, тем самым, стал мыслить себя даймоном, еще будучи в теле: даймоном среди даймонов. С ближайшими следствиями из этой психологической предпосылки мы уже сталкивались, но теперь можем подойти к ним с пониманием.

«Душа может быть как обителью богов, так и прибежищем демонов. Если с ней обитают боги, то она поступает благо как в словах, так и в делах; если же она приняла другого сожителя, то всё делает подло»[107]. Здесь важен, во-первых, эксцентризм души: душа хороша или плоха силой духа, но не своего. Во-вторых, крайняя страдательность души: душа как «жилище» — это, конечно, нонсенс для платоников (да и шире — для эллинов), зато общее место на Ближнем Востоке.

Тут открывается огромный простор для магических практик. «То, что природа родственного тела притягивает душу, стало известно богословам — благодаря опыту — из многого. В самом деле, те, кто хочет овладеть душами животных, способных к прорицанию, поглощают главнейшие органы этих животных..., таким образом они залучают присутствие душ этих животных, и те пророчествуют в них, как бог; при этом душа этих животных входит в них одновременно с поглощением тела»[108].

Но при этом огромное значение приобретает ритуальная телесная чистота — категория, которая в Плотиновой реальности души как чистого действия не имеет ни малейшего значения. «Если бы опасность состояла только в загрязнении, то, вероятно, можно было бы быть беспечным, пренебрегая ею, но все наше чувственное несет истечения материальных демонов, так что там, где есть нечистота плоти, присутствует также соответствующая и дружественная этой нечистоте [духовная] сила, благодаря подобию и родственности одного другому»[109].

Порфирий всерьез озабочен этим вопросом, пытается свести множественные предписания к единой формуле (наподобие

---

[107] *К Марцелле*, 21 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 220).

[108] *О воздержании*, II, 47 (Т. 1. С. 127).

[109] Там же, II. 46. 2 (Т. 1. С. 126).

этической максимы: не причиняй другому то, что не желаешь, чтобы причинили тебе) и приходит к определенному выводу. «Святые мужи считали, что ритуальная чистота состоит в том, чтобы не смешиваться со своей противоположностью...», — например, живому не есть мясо убитых. Но вот совокупление есть осквернение — вне зависимости от того, гетеросексуальное оно или гомосексуальное: ведь если семя гибнет, это убийство семени, а если не гибнет, то оскверняется душа через общение с телом. «Вообще, плотская любовь и сновидения оскверняют душу в силу того, что она смешивается с телом и совлекается к наслаждению. Оскверняют и страсти, сплетая душу с неразумным и делая женственным внутреннее мужское [начало]»[110]. На уровне здравого смысла тут всё понятно: «Только ночь с ней провалялся, сам на утро бабой стал»; непривычно слышать это от философа. Таких примеров можно приводить без счета. Порфирий говорит, например, что воплощенные души связаны с ветрами: северный, будучи похотлив, удерживает душу в теле; южный приближает к огню божественности[111] и т. д.

Последнее, на чем я хотел бы остановиться в этой главе, это на представлении о нечистоте всякой вообще сексуальности, которое является маркером Порфириевой психологии. Разумеется, родина его — Малая Азия: экстатические почитатели женских божеств, иудейские аскеты, живущие по законам военного времени, и т. п. Ни в Элладе, ни в Риме, ни в Египте до эпохи синкретизма мы с ним не встречаемся. У Порфирия этот мотив звучит настолько настойчиво, что мы вынуждены сосредоточиться на нем и постараться его осмыслить.

«Для богов наслаждение, получаемое от плотского соединения, подобно наслаждению, получаемому от мёда, благодаря которому и обманутый Кронос был оскоплён»[112]. Сладость соития описывается философом как подобная сладости, предшествующей оскоплению. Есть лишь единственный психологический феномен, в котором влечение к соитию связано со страхом оскопления: это кастрационный комплекс — страх перед отцом за влечение к матери. В случае Порфирия и ему современных

[110] Там же, IV. 4. 1–3 (Т. 1. С. 199–200).

[111] *О пещере нимф*, 26.

[112] *О пещере нимф*, 16.

спиритуалистов это означает страх кастрации Небесным Отцом за желание соития с Матерью-Землей.

Трудно, однако, сказать, является ли этот страх доминирующим, ибо иногда желание соития (= воплощения) описывается столь вожделенным[113], при том что последствиями его является также потеря мужественности (= небесного достоинства), что это, пожалуй, страх не перед Отцом, но перед *vagina dentata*, «зубастым влагалищем», перед Колдуньей-природой[114], которая уже не полагается в категории матери.

Невозможно сказать, как люди того времени наживали беды, замораживающие их эмоциональное развитие на столь ранней стадии, что нам они кажутся болезненными подростками; но то, что такого рода душевные травмы фундируют огромное количество текстов того времени, а равно и общую для всей эпохи атмосферу рассудочной безлюбовности, — это является фактом, и с ним следует считаться.

2. Этика

Исходным пунктом, как и в случае психологии, для нас будет этика Плотина, которую сам Порфирий превосходно излагает в *Сентенциях*. Плотин различал четыре вида добродетелей: политические (гражданские), очистительные, созерцательные и парадигматические.

«Гражданские добродетели умеряют страсти, имея целью жизнь, согласную с природой», они освобождают от «перебора в страстях» и тем самым «украшают душу» и «объединяют граждан друг с другом» .[115]

«Добродетели того, кто хочет продвинуться к созерцанию, состоят в поставлении себя вне здешнего, а потому называются очищениями: они состоят в воздержании от действий, видимых в сфере тела и ему [телу] симпатических»[116]. «Цель очистительных добродетелей — чтобы, усвоив меру, совершенно отстранить

[113] Например: *О пещере нимф*, 11.

[114] *О воздержании*, I. 43. 1 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 80).

[115] *Сентенции*, 1 и 2 (Т. 1. С. 9–10).

[116] Там же.

душу от страстей»[117], т. е. в точности то, что в христианской традиции называется «невидимая брань».

«Созерцательные добродетели [учат] бесстрастию, их цель — уподобление Богу»[118]. Это добродетели «души, вперившейся в Ум». «Цель созерцательных добродетелей — настолько воссоединить душу с Умом в деятельности, чтобы забыть об отстранении от страстей»[119]. «Здесь мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает Ум, справедливость же... — в следовании Уму и в действиях, направленных на Ум, целомудрие — в близком к Уму обращении, мужество в бесстрастии...»[120].

«Есть и четвертый вид добродетелей — добродетели парадигматические: те, что суть в Уме; они превосходят душевные добродетели, как [умные] образцы превосходят душевные подобия... "Рассудительность в Уме есть точное знание, мудрость — знающий ум, целомудрие — обращенность к себе, а занятие своими делами как раз и есть свое дело, мужество есть тождество, пребывание чистым в себе силою превосходства"[121]»[122]. «Цель парадигматических добродетелей уже не вне Ума, но в его сущности»[123].

Соответственно, «осуществляющий практические добродетели становится дельным человеком, становящийся совершенным в добродетелях очистительных — человеком даймоническим, или благим даймоном; осуществляющий умные добродетели становится богом, парадигматические же — Отцом богов»[124]. Поскольку, как мы уже говорили выше, себя Порфирий идентифицировал с даймоном, то единственным разделом этики, которым он занимался всерьез, было учение об очистительных добродетелях. Прежде чем мы изложим и объясним отличие от соответствующего учения Плотина, нам придется отступить еще раз в область психологии: на этот раз мы будем говорить не о понятии

---

[117] Там же, 3 (Т. 1. С. 12).

[118] Там же, 1 и 2 (Т. 1. С. 9–10).

[119] Там же, 3 (Т. 1. С. 12).

[120] Там же (Т. 1. С. 11).

[121] Плотин. *Эннеады*, I, 2, 6, 24–27.

[122] *Сентенции*, 3 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 12).

[123] Там же (Т. 1. С. 13).

[124] Там же.

души, но о некоторых ее способностях, имеющих важное значение для этики.

Чувственное восприятие. «Если бы чувства не мешали чистой деятельности души, что́ было бы страшного в том, чтобы находиться в теле, пребывая бесстрастным и недоступным телесным движениям?»[125] О чем говорит здесь Порфирий? Воспринимающим лицом является душа, при этом сами восприятия суть движения телесные, и эти телесные движения оставляют некие отпечатки-впечатления в душе — чисто стоическая теория. У Плотина есть места[126], посвященные опровержению именно этого учения стоиков и утверждению того, что чувственные восприятия суть энергии души, что душа в чувственных восприятиях активна, а не пассивна. Порфирий не обращает на них внимания.

Страсти. Строго наоборот происходит в учении о страстях: для Плотина наличие страстей — это не о душе; можно сказать, что душа пассивна в страстях — в том смысле, что не активна, ничего не предпринимает. Вот как это излагает его ученик: «Изменение и претерпевание [т. е. страсти — *Т. С.*] имеют место лишь в составленном из материи и эйдоса; они относятся к телу, а не к материи, равно как жизнь и смерть и связанные с этими [вехами] страсти созерцаются в составленном из души и тела; ничего подобного не происходит с душой, ибо она не составлена из живого и безжизненного, но есть сама жизнь...»[127]. Сам же Порфирий, напротив, мыслит душу лицом, действующим в страстях, ответственным за эти страсти и в сем веке, и в будущем. «Не будем винить плоть в том, что она является причиной наибольших зол, не будем обращать нашего неудовольствия на [дольние] вещи, но лучше станем искать причину [наших бед] в душе, изничтожим суетные и сиюминутные влечения и надежды, став полностью самими собой...»[128]. Такого рода пассажей можно было бы привести очень много.

Воображение (фантазия). В *Сентенциях* Порфирий вполне корректно излагает учение Плотина: «Как у живого существа не бывает чувственного восприятия без претерпевания органов

---

[125] *О воздержании*, I. 38. 3–4 (Т. 1. С. 77).

[126] Например: Плотин. *Эннеады*, IV, 6, 1–2.

[127] *Сентенции*, 11 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 18).

[128] *К Марцелле*, 29 (Т. 1. С. 225).

чувств, так [у существа разумного] не бывает ни восприятий, ни мыслей без воображения; аналогично этому, как [ментальный] отпечаток следует за чувственным восприятием живого существа, так воображаемый образ души следует за мыслью»[129].

А вот как он, освободившись от опеки учителя, думает сам: «Рассудочное мышление (διάνοια) оскверняется, точнее, оскверняется мыслящий, когда соединяется с мышлением воображающим и мнящим или смешивает их энергии»[130]. И вполне понятно, почему оскверняется: потому что воображение замарано чувственными восприятиями — агентами телесного мира в душе. Таким образом, в то время как, в рамках генерального концепта активной души, за мыслью у Плотина следует творчество и воображение понимается как сфера творчества души, — у Порфирия, в рамках основного учения о душе страдательной, вслед за мыслью следует сфера ментальных оттисков, впечатлений, которые были напечатлены и оттиснуты чувственными вещами.

Соответственно этим различиям в сфере психологии, имеем и различия в сфере этики.

По линии чувственного восприятия. Из Порфириева учения о пассивности души в чувственном восприятии следует, что нужно освободиться от восприятий. «Чувственное восприятие — это гвоздь, которым душа прибита к телу и который с самой ранней юности приклеивает и пригвождает душу к вкушению [удовольствий] посредством тела»[131]. Соответственно, «нет иного способа достичь цели, нежели пригвоздить себя к Богу, вырвав гвоздь, прибивавший к телу...»[132]. Вполне понятно, что такого рода рассуждения были бы от начала и до конца бессмысленны для Плотина, который легко мог сказать, что в восприятиях божественных тел душа действует как богиня, а боги, обладающие телами, едва ли остаются бесчувственным ангедонистами, что определенно укрепляет их в праведности, иначе бы их вечная жизнь была вечным терзанием и мукой...

Как же собирался Порфирий извлечь этот гвоздь? Рассуждения его можно кратко изложить следующим образом. Ощущение

---

[129] *Сентенции*, 24 (Т. 1. С. 24).

[130] *О воздержании*, IV, 20, 9 (Т. 1. С. 201).

[131] *О воздержании*, I, 38, 3 (Т. 1. С. 77).

[132] *О воздержании*, I, 57, 1 (Т. 1. С. 92).

есть ощущение благодаря видимым, слышимым, вкушаемым и прочим вещам. Следовательно, нужно отстраняться от вещей, будящих страсти[133]. Отсюда следует основной принцип практической философии Порфирия — **анахоретство**. «Следует, насколько позволяют силы, удаляться из тех мест, где, даже не желая того, сталкиваешься с толпой»[134]. Речь идет как об отстранении от политической, так и от религиозной и хозяйственной жизни городов. (Наличие средств к существованию предполагается.) Уединенная жизнь понимается Порфирием чем-то вроде укрепления иммунитета — лекарством против всех болезней[135]. Вполне понятно, что Плотин, проводивший время при дворе императора Галлиена ради строительства Платонополиса, вряд ли руководствовался схожими представлениями.

По линии страстей. Рассуждения Порфирия схематически можно представить так: душа привязывается к дольнему благодаря удовольствию и страданию, которые основаны на чувственном восприятии и связанными с ним воображении, мнении и памяти[136]. «Очищающий себя ведет ожесточенную борьбу со всем этим: это великий труд — освободиться от действия страстей, эта битва не затихает ни днем, ни ночью из-за неизбежной сплетенности с ощущением»[137]. У Плотина дело обстоит прямо наоборот. Поскольку лицом, действующим в страстях, является не душа, но «иной эйдос души», а через ряд опосредований — в конечном счете, материя, то никакая борьба в данном случае неуместна и, более того, заведомо ведет к поражению, т. е. к отождествлению себя с «иным эйдосом». Единственное правильное здесь поведение — это бегство, т. е. то же самое анахоретство. И, конечно, Плотин

---

[133] *О воздержании*, I, 33 (Т. 1. С. 72–73).

[134] *О воздержании*, I, 35, 2 (Т. 1. С. 74). Далее, в гл. 36, можно прочесть весьма живописное описание анахоретства древних философов.

[135] Вполне возможно понять все остальные очистительные добродетели у Порфирия как разновидности анахоретства. Например, в вопросе о пище он говорит: «Пока мы спорим о том, что до́лжно есть, а чего не есть, не понимая, что нужно по возможности воздерживаться от всякой пищи, мы тщеславимся и зря тратим время». (*О воздержании*, I, 38, 1; Т. 1, С. 76.) Что это, если не диетическое анахоретство?

[136] *О воздержании*, I, 33 (Т. 1. С. 72–73).

[137] *О воздержании*, I, 35, 1 (Т. 1. С. 74).

никогда бы не признал душу ни ответственной за зло, совершенное составленным живым существом, ни наказуемой: все такого рода вещи случаются с «иным эйдосом» души, а не с самой душой.

По линии воображения. Принятие или отвержение (в высоком сотериологическом смысле) воображения определяется всегда из двух условий. Если воображение есть продолжение восприятия, а восприятие есть пассивное состояние души, то оно должно отвергаться, — что мы и имеем у Порфирия и что, разумеется, вполне чуждо Плотину. Второй аргумент — богословский: если в сфере божественной существуют первообразы вещей (или, другими словами, если идеи — или замыслы Божьи о вещах — наглядны), то воображение — необходимый инструмент богопознания; если в сфере божественной имеется только непостижимое и постигаемое без образов — числа и понятия, — то воображение для постижения таких содержаний, конечно, неуместно. Нет никакого сомнения, что для Порфирия дело обстояло вторым способом, ибо ни в одном из его сочинений нельзя услышать ничего сравнимого с речами Плотина о красоте Ума и Души.

Сумма этих расхождений приводит мыслителей к системным разногласиям. У Порфирия можно прочесть, например: «Природа души не была и не есть благо, однако она может быть причастной благу и благовидной; будь душа самим благом, она не возникла бы во зле. Благо души состоит в единении со своим Родителем, зло — в соединении с позднейшими вещами»[138]. По Плотину же, природа единичной души — это Душа Ипостась; и да, Она есть именно благо, пусть и не высшее Благо — Первая Ипостась; только вещь бывает благовидной, душа же всегда блага; душа не возникла во зле: во зле возник эйдол души; Родитель души (т. е. Душа Ипостась) — не вне души, и потому это столько же соединение с Родителем, сколько и с собой.

Такое системное противоречие может быть фундировано только принципиально разным «айстхесисом» — чувствованием-пониманием «я», личности. Мы уже говорили о «духовном, или эфирном, живом существе» как «я» у Порфирия и о «душе» как «я» у Плотина. Теперь мы должны дать этим понятиям практическое измерение. В этом измерении Порфириево «я» — это центр внимания. Вот как он сам об этом говорит: «Даже

[138] *Сентенции,* 2 (Т. 1. С. 11).

говорящие, что мы имеем две души, не допускают того, что у нас есть два внимания»[139]. Следовательно, «там, где есть ощущение и его схватывание, есть и отступление от умопостигаемого»[140] — отступление вниманием. «Ум обращен к себе, даже если мы и не обращены к нему. Выступивший из Ума пребывает там, куда он выступил; движимый и вверх, и вниз вниманием к чувственному схватыванию, он присутствует там же, где и это чувственное схватывание»[141].

В практическом измерении «Я» у Плотина — это не то, что постигает, но то, что постигается, во-первых — из действий, во-вторых — из умозрения. Это отнюдь не то, что можно воспитывать или перевоспитывать, ожесточать и услаждать. То «я», которое сосредоточивается, есть «я» иного эйдоса души, актера на мировой сцене, который по самим обстоятельствам дела не может быть собой. Тот же, кто может быть собой, никогда и не переставал им быть, не выходил на сцену и не надевал маски. Иными словами, Плотин никоим образом не признает несколько душ, но как раз признает несколько сознаний и несколько вниманий — совсем не обязательно только два. Не только Ум делает свое дело, когда мы не обращены к нему, но и печень, и сердце не худо справляются со своей работой без «нашего» высочайшего к ним внимания. Эта множественность живого и сознающего при единстве души — базовое положение Плотинова учения об онтологическом театре и онтологической иллюзии, которое отсутствует у Порфирия, даже когда он излагает Плотина, даже намеком. Потому, услышав от Порфирия: «Ощущение подобно метрополии страстей, выведшей нас в инородную нам колонию» [142], Плотин бы мог рассмеяться этому «нас».

Отдельно следует изложить **учение** Порфирия **о благочестии**, ведь мы не встречаем никаких его прообразов или аналогов в философии Плотина.

Невидимая брань. Выше мы уже встречались с двумя учениями: о непрерывной борьбе со страстями и открытости человека

---

[139] *О воздержании*, I, 40, 2 (Т. 1. С. 78).

[140] *О воздержании*, I, 41, 5 (Т. 1. С. 79).

[141] *О воздержании*, I, 32, 2 (Т. 1. С. 77).

[142] *О воздержании*, I, 33 (Т. 1. С. 72–73).

для демонических воздействий[143]; из этих посылок следует, как необходимый вывод, бескомпромиссная борьба с демонами. Порфирий в этом отношении почти не отличается от своих христианских оппонентов. «Философ не должен принимать участия в дурных обрядах, ибо это и богам не мило, и людям не полезно, однако он должен стремиться изменить эти обычаи к лучшему. Если же это не удастся, то не должен сам меняться в угоду этим обычаям. Философ должен следовать правым путем, не обращая внимания ни на угрозы большинства, ни на иные, если случится, поношения»[144]. Почитание Единого Бога в этом и подобных пассажах прямо противопоставляется Порфирием культу демонов. Впрочем, толика азиатского лукавства у нашего рыцаря без страха и упрека все же имеется: «Этих богов следует сначала умиротворить жертвами, терпением и мытарством нищей жизни: то сражаясь со страстями, то завораживая и обманывая, принимая любое испытание, — пока не станет возможным, сбросив свои нищенские тряпки, завладеть всем»[145].

Из этой воинской метафоры складывается у Порфирия уважение к страданию (хотя из строго философских предпосылок между ним и наслаждением нет никакой разницы, но эстетика обладает своей логикой и берет своё): «Страдание более содействует добродетели, нежели удовольствие. ...Ибо восходит к Богу не тот, кто провел свою жизнь в удовольствиях, но тот, кто научился благородно сносить величайшие несчастья»[146]. Из этого же источника появляются на свет благороднейшие

---

143 Иногда мы встречаемся с темными фразами, которые говорят, по-видимому, о почти полном отсутствии границ человек—демон, например: «Существует два вида даймонов: души и способы [действовать]; [последние] суть материальные силы, создающие нрав души» (***Комментарий к «Тимею»***, 23; Т. 1. С. 541).

144 *О воздержании*, II, 61, 6 (Т. 1. С. 135). Здесь же философ продолжает красноречиво и страстно: «Каким же будет негодование великого божественного хора — хора, в котором суть боги и божественные мужи, — если они увидят нас втягивающими голову в плечи, в благоговении перед мнением дурных людей, в ужасе от того, что они могут о нас подумать, о нас: людях, которые постоянно, всю свою жизнь умерщвляют себя для других!»

145 *О пещере нимф*, 13.

146 *К Марцелле*, 7 (Порфирий. *Труды*. Т. 1. С. 212).

рыцарственные пассажи, которые могли бы украсить щит любого паладина: «Четыре стихии особенно важны в нашем отношении к Богу: вера, истина, любовь и надежда. Следует верить, что только спасение есть обращение к Богу; веруя же, нужно ревностно приняться за дело, чтобы познать истину о Нем, а познав, любить познанного, любя же, питать душу в течение всей ее жизни благими надеждами. Благими надеждами благие люди пересиливают дурных»[147].

Учение о жертвоприношении. Мы уже сталкивались с представлением о том, что кровавые жертвы приносятся демонам по их же наущению; что же представляет собой жертва богам? «Наилучшей жертвой для богов является чистый ум и бесстрастная душа, прилично все-таки приносить им и первины иных благ — умеренно, но без небрежности и от всего сердца»[148]. Что это значит, Порфирий пояснял следующей историей: некогда пифия возвестила человеку, принесшему в жертву сто быков с золочеными рогами, что его жертва менее угодна, чем жертва находившегося рядом бедняка, пожертвовавшего две щепотки муки из своей сумы. А когда обрадованный бедняк высыпал в жертвенный огонь все, что у него оставалось, пифия заговорила вновь, возвестив, что этим поступком он вдвое больше рассердил бога, чем первым его обрадовал[149].

Как же чтить жертвой высшего Бога? И на этот вопрос философ имел ответ: «Ты почтишь Бога наилучшим образом, когда уподобишь Ему свою мысль. Но уподобление это осуществляется лишь добродетелью... Больше добродетели лишь Бог. ...Только мудрец — священник, только он возлюблен Богом, только он умеет молиться»[150].

Учение о молитве. «Молитва особенно прилична людям серьезным» по трем причинам: во-первых, «она есть единство с божеством, ибо подобное любит соединяться с подобным, серьезный же человек в высшей степени подобен богам»; и, во-вторых, «потому что люди добродетельные содержатся под стражей и за-

[147] Там же, 24 (Т. 1. С. 222).

[148] *О воздержании*, II, 60, 1 (Т. 1. С. 135).

[149] *О воздержании*, II, 15, 1–3 (Т. 1. С. 103).

[150] *К Марцелле*, 16 (Т. 1. С. 217–218).

ключены в тела свои, словно в тюрьмы, а раз так, то и нуждаются в помощи богов с тем, чтобы освободиться»; в-третьих, «детям, разлученным со своими отцами, пристало молиться о возвращении к своим настоящим родителям. Те же, кто не удостаивает богов молитвы и обращения, подобны сиротам без отца и матери»[151]. Порфирий вполне верил и в молитвенный диалог с богами: «Если же будет необходимость, то благие демоны посредством снов, символических знаков или голосов предупредят человека, посвятившего жизнь служению Богу, об исходе события и необходимых мерах защиты»[152].

Последнее, о чем нам следует сказать в этой главе: диалог с богами у Порфирия не предполагает диалога с Богом, который везде и всюду выступает у Порфирия как целевая причина и только, т. е. держится гордо и не подает признаков жизни. Поэтому когда встает вопрос, кто будет спасать обуреваемую страстями и демонами тварь, философ может сказать — боги; но когда спрашивается, кто поведет философа выше богов, Порфирий может сказать только — сам философ. «Божественный закон познает один лишь ум, когда, исследуя собственные глубины, он находит его запечатленным в себе, ум делает его пищей души, которая для него подобна телу. Ибо следует полагать, что телом ума является разумная душа, именно ее питает ум, чтобы — благодаря своему свету — привести ее к узнаванию сущих в ней мыслей, которые напечатлены и внушены истинностью божественного закона; ум становится учителем души, спасителем, воспитателем, стражем, возводителем...»[153]. По этой причине учение Порфирия иногда называют «пелагианским». Это не вполне точно, ибо у Порфирия находится аналог учения о «спасающей благодати», хотя и отсутствует то, что в позднейшей христианской теологии называется «благодатью обоживающей». На этом наше изложение этики философа мы считаем завершенным.

---

[151] *Комментарий к «Тимею»*, 28 (Т. 1. С. 545).

[152] Там же, 53, 1.

[153] *К Марцелле*, 26 (Т. 1. С. 223).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К Порфирию принято относиться как к продолжателю Плотина. Я полностью убежден в том, что такой взгляд на него обусловлен внешними обстоятельствами — дружбой, издательской деятельностью Порфирия и т. д. Если мы будем смотреть на его учение, то никакой близости и родства не обнаружим.

В сфере богословия Плотиново учение о Едином, Уме и Душе принято Порфирием в таком формате, что с учением Плотина его объединяют главным образом имена: Единое не открывается в Уме, Ум дробится на три Ума, душа выпадает в полубожественное бытие. Учение Плотина о творящем созерцании — отвергнуто. Ключевое для Плотина различение инобытия и псевдобытия в сфере не-божественного, опять же, нигде и никак у Порфирия не присутствует.

В сфере онтологии и теории познания нельзя не согласиться с Сахрастани в том, что «Порфирий являлся последователем теории Аристотеля и был согласен со всеми его учениями»[154]. Более того, своими комментариями он создал и распространил интеллектуальный вирус, от последствий которого мы не свободны по настоящее время, т. е. живем в реальности болезни, положенной не в последнюю очередь подвигами этого ученого мужа.

Во всем, что касалось мира, Порфирий являл себя последователем не-эллинских учений: египетская или халдейская астрономия-астрология, того же происхождения литургика (теургика), эллинофобство всех форм и уровней. Всего этого мы не видим у Плотина никак.

В сфере психологии Порфирий — прямой антагонист своего учителя: по Плотину, душа активна в чувственных восприятиях, по Порфирию — пассивна; по Плотину, душа бездействует в страстях, по Порфирию — действует именно она; по Плотину, воображение есть творчество, по Порфирию — переваривание впечатлений. Отсюда и в целом «я» у Плотина — огонь и космос, видимые в Логосе, а у Порфирия — разумность, борющаяся со страстями, никогда не тождественный себе акт внимания.

Разумеется, и практическая философия мыслителей не имела ничего общего: Плотин, оставаясь в рамках платоно-пифаго-

---

[154] *Комментарий к «Тимею»*, 93 (Т. 1. С. 661).

рейского философствования, стремился к построению Платонополиса и, не преуспев в этом, оставил по себе школу; Порфирий был идеологом анахоретства и не оставил по себе ничего, кроме ученых трудов. Плотин учил бегству от материи и ее фантомов, включая тот призрак, который пытается выдать себя в нас за «я»; Порфирий полностью отождествлял себя с этим призраком и учил о непрерывной войне со страстями. Плотин понимал эрос, айстхесис и фантазию как спутников логоса в движении к Уму; Порфирий эроса боялся, айстхесис считал не своим, фантазией брезговал — и, конечно, спутниками их не считал. При этом душа у Плотина оказывалась от своих спутников отличной и свободной от них, а у Порфирия — сопряженной с ними до почти полной невозможности избавиться. Порфирий модернизировал платоновскую колесницу до самодвижного экипажа; Плотин был совершенно равнодушен к самому концепту тонкого тела и небесным прогулкам в экипажах.

Одним словом, Плотин был проповедником Града Божия, состоящего из родственных друг другу душ во главе с *душой мира*; Порфирий же был первым в европейской истории борцом за права животных, и этот факт почему-то никто не желает осмыслить. Вся третья книга трактата *О воздержании* посвящена тому, что животное обладает в точности такой же душой, что и человек, т. е. душой словесной, обладающей чувственным восприятием, фантазиями, надеждами, страхами, страстями, разумностью, справедливостью: отсюда следовало требование относиться к зверю как к человеку, быть относительно него справедливым, включить его в правовое поле, и, как вывод, скоромный стол уравнивался с людоедством. Всё это у Порфирия продумано, последовательно, отлично обосновано. Главное состоит в том, что душа разумная и душа животная в глазах Порфирия слились и предстали одним лицом, получили качественно-количественное различие аспектов, а не смысловое различие родов. Это учение о единстве всего живого есть прямая антитеза представлению о мировом театре Плотина, который не только зверье, но и человека — насколько он животен — ничем достойным внимания не считал.

Теперь, спрашивается: что извне могло обусловить столь серьезные и многочисленные различия в воззрениях учителя и ученика? Ведь за те десятилетия, которые Порфирий творил, будучи предоставлен себе, не случилось никаких потрясений:

не явились ни новые производительные силы, ни орудия труда; религиозно-социальная картина оставалась той же; не было совершено прорыва ни в одной сфере науки — ни в логике, ни в медицине, ни в географии. Что, спрашиваю еще раз, фундировало разницу умозрений у близких и симпатичных друг другу людей? Это могла быть только принадлежность к разным культурам и носителям этих культур — народам. Философия Порфирия не-эллинская не только благодаря идеологической эллинофобской составляющей, роднящей его с Татианом, блаж. Феодоритом и другими воинствующими сирийцами, но и по самому философскому существу, ибо это философия не-логосная[155] — в точности такая, как я описывал не-логосную философию в начале работы. Бог выступает как слепая мощь, постигать ее можно, только лишившись самосознания в безмолвии. В Уме открывается не он, а его требования, т. е. Промысел и законы... Фрагментированный до троицы (а Ямвлих, Прокл и другие веселые экзегеты очень скоро заметно умножат это число) Ум стягивает к себе всё богословское знание и при этом оказывается эксцентричен. Так что нооцентризму сопутствует эксцентричность. Душа превращается в живущий заемной жизнью и думающей чужим умом космический 3D-принтер. Где во всем этом логосность? Ее вообще нет. Совершенно то же самое — в учении о мире и человеке. Как животно-разумная душа может быть умным огнем? Только в смысле экзальтации и исповедничества. Как вселенское болото может быть космосом? Никак. Не нужно обольщать себя тем, что такова, по Порфирию, лишь земля и то, что окрест. Тот, кто смог назвать море и горы болотом, сможет, если потренируется, отнестись так же и к звездам. Через несколько веков так и произошло.

Последующая эпоха взяла из Порфирия, как обычно и бывает, главным образом худшее. Учение о единстве всего живого не было сопряжено с более высокой теорией, и потому не получило надлежащего места в последующей философии, зато шизоидное раздвоение в сфере онтогносеологии распространялось среди интеллектуалов как эпидемия; по-порфириевски мысля душу

---

[155] В этом смысле она чрезвычайно близка построениям Филона Александрийского, в чем читатель может убедиться, дав себе труд разобраться в статье Макса Поленца. Об этом следует написать когда-нибудь отдельно.

животно-разумной, от нее стали требовать бесстрастия, метаться в тоске от того, что *такая* душа на небо не всхожа; в рамках программы по вытаскиванию *гвоздя* — изобрели дедуктивную науку и вместе с ней математическое естествознание и т. д. Однако, чтобы еще и нам не даймонизировать Порфирия (сам философ достаточно потрудился в этом направлении), мы предоставим в заключение слово человеку, который хотя и жил в эпоху, когда истории становились легендами, любил нашего философа искренне, что, возможно, и есть самое главное, когда хочешь коротко сказать о человеке.

[ЖИЗНЬ ПОРФИРИЯ][156]

...Всю жизнь [Плотина] изобразил [в своем сочинении] Порфирий, и так исчерпывающе, как не смог бы сделать никто другой. Он также, как известно, растолковал многие из книг Плотина. Однако жизнь самого Порфирия, насколько мы знаем, никто не описал. Но выбрав из книг, которые я читал, свидетельства о нем, вот что я могу рассказать о Порфирии.

Родиной Порфирия был Тир, первый среди древних финикийских городов, и предки его были людьми небезызвестными. Он получил достойное образование и достиг в нем таких успехов, что был слушателем у самого Лонгина и за короткое время стал украшением своего учителя. Лонгин в то время был своего рода живой библиотекой и ходячим музеем, он особенно любил заниматься критикой древних, как это делали до него многие другие, и самым известным из них всех был Дионисий из Карии. Сперва, в сирийском городе, Порфирия называли Малхом (говорили, что слово это означает «царь»). Порфирием же его назвал Лонгин, отразив в этом имени признак царских одежд[157]. Под руководством Лонгина Порфирий достиг вершин образованности, овладев, как и учитель, в совершенстве всей грамматикой и риторикой. Но

[156] Евнапий. *Жизни философов и софистов.* Текст даю по электронному изданию: <http://ancientrome.ru/antlitr/eunapius/lives-f.htm>, опирающемуся на издание текста в книге: *Римские историки IV века.* М., 1997.

[157] Т. е. пурпур. Порфирий описал этот случай в *Жизни Плотина,* 17.

Порфирий приобрел склонность не только к таким занятиям, потому что был в нем, стараниями учителя, запечатлен всякий вид философии. Ибо Лонгин среди живших тогда мужей был во всем самый лучший, и огромное множество его книг и теперь находится в обращении, восхищая читателей. И если кто-либо выражал свое мнение о ком-нибудь из древних, то это мнение не принимали до тех пор, пока его не поддерживал Лонгин своим критическим замечанием. Так, приобретя основы образованности, всеми замеченный, Порфирий захотел увидеть великий Рим, дабы овладеть той мудростью, которая была в этом городе. Когда же в скором времени он появился в Риме и вошел в тесное общение с великим Плотином, то забыл всех других и предоставил всего себя этому философу. Ненасытно поглощая образованность [Плотина] и родниковые потоки его вдохновенных слов, Порфирий, как он сам говорит, через некоторое время вошел в круг его учеников, а потом, побежденный величием слов Плотина, возненавидел тело и человеческое бытие и поплыл на Сицилию через пролив и Харибду, где плавал, говорят, и Одиссей[158]. Он не желал жить в городе и не хотел слышать голоса людей (таким способом избегая и страдания, и удовольствия), а поселился на Лилибеуме (это один из трех мысов Сицилии, обращенный в сторону Ливии). Там Порфирий предавался плачу и морил себя голодом, не принимая приносимой ему пищи и «убегая следов человека»[159]. Но великий Плотин «соглядал не беспечно»[160] за всем этим, но сам, своими ногами, последовав туда <...> или же послал ученика, чтобы тот все узнал, и нашел его лежащим, и смог сказать ему такие ободряющие душу слова, что та была почти готова отлететь от тела, а также укрепил и его тело, дабы оно держало душу[161].

Порфирий вдохновился этими словами и поднялся, а Плотин все сказанное тогда поместил в одну из написанных им книг. И хотя философы укрывают свои тайные знания неясностью, как поэты — мифами, Порфирий, благодаря лекарству прояснения

---

[158] Ср.: Фукидид. *История*, 4. 21. Имеется в виду Мессинский пролив.

[159] *Илиада*, VI, 202 (здесь и далее перевод Н. И. Гнедича).

[160] *Илиада*, X, 515.

[161] Евнапий не совсем точно описывает данный случай, о котором сам Порфирий рассказывает в своей *Жизни Плотина*, 11.

и все испытывая проверкой, вывел в своих комментариях эти знания на свет.

Порфирий вернулся в Рим и с усердием занялся составлением речей, которые, когда случалось, он произносил перед публикой. Славу же Порфирия каждое собрание, каждое скопление народа относили на счет Плотина. Ибо Плотина, из-за небесности его души, из-за непрямоты и загадочности его речей, слушать было тяжело и почти невозможно. Порфирий же, словно некая цепь Гермеса, протянутая к людям[162], благодаря своей разнообразной образованности все излагал так, чтобы это было легко понять и усвоить. Сам он говорил (он, кажется, был еще молодым, когда это написал), что был облагодетельствован оракулом, как никто другой. В той же самой книге он пишет об этом и ниже, а после излагает много практических советов, объясняющих, как люди должны заботиться об этих оракулах. Он также говорит, что однажды изгнал из одной бани некоего демона. Местные жители называли этого демона Кавсата[163]. В число его учеников входили, как он сам о том пишет, многие знаменитые люди: Ориген, Америй и Аквилин. Их сочинения сохранились, но из речей — ни одна. Хотя их учения прекрасны, стиль их сочинений незамысловат и то же относится к речам. И все же Порфирий хвалит этих мужей за их красноречие, хотя сам он превосходил всех изяществом своих речей и один явил миру своего учителя и создал ему славу, поскольку не пренебрегал никаким видом образованности. Можно запутаться, но в то же время и восхититься тем, что не было дисциплины, которую бы он знал меньше другой, касалось ли это предмета риторики, или основательных познаний в грамматике, или того, что относится к науке о числах, или того, что ближе геометрии, или того, что касается музыки. Что же касается философии, то его достижения и в рассуждениях, и в этике невозможно передать словами. А что касается физики и теургии, то пусть лучше о них судят посвященные в таинства и мистерии.

---

[162] Ср.: *Илиада,* VIII, 19. Золотая цепь символизировала для неоплатоников преемственность близких им по духу философов, как об этом пишет Марин в сочинении *Прокл, или О счастье,* 26.

[163] Дж. А. Бартон считает, что Кавсата — это сирийское *Kenestha,* что одновременно означает и «очищающий», и «грязный». Вот почему этот случай, скорее всего, произошел в Сирии, а не в Риме.

Таким существом, вместившим в себя всяческую добродетель, был этот муж. Изучая его творения, можно то восхищаться красотой его слова, более, чем самими учениями, то снова обращать внимание более на учения, нежели на силу слова. Кажется, Порфирий был женат, и до нас дошла его книга, которую он адресовал своей жене Марцелле, которую, как он говорит, он взял в жены, хотя она уже была матерью пятерых детей[164], взял не для того, чтобы иметь от нее детей, но чтобы дать образование тем детям, которые уже у нее были; ибо отец детей его жены был его другом. Кажется, Порфирий дожил до глубокой старости. После себя он оставил много воззрений, противоположных тем, которые были изложены в его более ранних книгах. Об этом следует думать не что иное, как то, что с возрастом он изменил свои мнения. Говорят, что он умер в Риме.



[164] У Марцеллы было пять дочерей и два сына.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИЛОЖЕНИЯ

Порфирий

ТРУДЫ

Том 2

Составитель *Т. Г. Сидаш*
Под общей редакцией *С. Д. Сапожниковой* и *Т. Г. Сидаша*

Перевод с древнегреческого *К. Наполи, Т. Г. Сидаша, О. П. Цыбенко, Л. И. Щеголевой*
Перевод с латинского *К. Наполи* и *Л. И. Щеголевой*
Перевод с немецкого *В. М. Линейкина*

Оформление серии *А. А. Зражевской*
Верстка, корректура *Т. А. Сениной (монахини Кассии)*

Подписано в печать 19.03.2019. Формат 60×90 1/16. Объем 64 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ 2288

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru E-mail: sales@chpd.ru
8 (499) 270-73-59